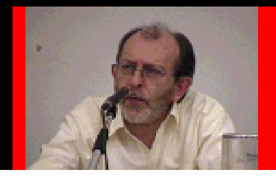
Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea Nº 61



LA CONDICIÓN FEMENINA ¿FEMINISMO O FEMINIDAD?



Alain de Benoist
La condición femenina



Pierre Bourdieu
La mujer objeto de la dominación masculina

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea

Director:
Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com



Elementos Nº 61

LA CONDICIÓN FEMENINA ¿FEMINISMO O FEMINIDAD?

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Sumario

Visión ontológico-teológica de lo masculino y lo femenino, por *Leonardo Boff*, 3

El ser oculto de la cultura femenina en la obra de Georg Simmel, por *Josetxo Beriain*, 7

El feminismo de la diferencia, por *Marta Colorado López, Liliana Arango Palacio, Sofía Fernández Fuente*, 19

La condición femenina, por *Alain de Benoist*, 24

La mujer objeto de la dominación masculina, por *Pierre Bourdieu*, 41

Feminidad versus Feminismo, por *Cesáreo Marítimo*, 48

Afirmando las diferencias. El feminismo de Nietzsche, por *Elvira Burgos Díaz*, 51

La mujer como madre y la mujer como amante, por *Julius Evola*, 61

El "recelo feminista" a proposito del ensayo La dominacion masculina de Pierre Bourdieu, por *Yuliuva Hernández García*, 65

Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud: una subversión feminista, por *Eva Parrondo Coppel*, 69

Hombres y mujeres. Un análisis desde la teoría de la polaridad, por *Raúl Martínez Ibars*, 71

Identidad femenina y humanización del mundo, por *Rodrigo Guerra*, 77

Simmel y la cultura femenina, por *Raquel Osborne*, 88

La nueva feminidad, Entrevista a *Annalinde Nightwind*, 97

El hombre no es un enemigo a batir, Entrevista con *Elisabeth Badinter*, 102

Visión ontológico-teológica de lo masculino y lo femenino

Leonardo Boff

1. La pretensión de la reflexión ontológica

Quien quiera desarrollar hoy, en la época de la planetización de la experiencia científica, una reflexión ontológica debe explicar qué significa y justificar su validez. La bio-medicina, la psicología diferencial, la antropología cultural o social y los otros saberes científicos iluminan al varón y a la mujer en el único campo en que existen, en el histórico cultural. Los datos de la ciencia no llegan más que al varón o a la mujer en las diversas etapas históricas de la hominización. Por ricos que sean sus datos, ninguna ciencia pretende haber investigado o dicho todo lo posible sobre el varón y la mujer. Más aún, cada nuevo conocimiento abre un amplio horizonte ignorado y retador. En otras palabras, es una ilusión creer que un día la ciencia conocerá los secretos de ambos. El hombre es, pues, un misterio que trasciende estos dos modos de existir; es una identidad que se presenta en una diferencia.

No existe de la misma manera que existen el varón y la mujer. La reflexión ontológica no dispone de otros datos que los de las ciencias; se ocupa del misterio que ellas no pueden resolver- Asume la tarea, científicamente incómoda, de recordar que en el varón y la mujer lo importante es lo invisible, lo no sabido, lo desconocido. Quiere reflexionar hasta el fondo en lo que conocemos, porque lo decisivo no es sólo saber cosas, sino reflexionar sobre lo que sabemos. La reflexión sobre este interrogante constituye la tarea de la ontología. Balbucear una respuesta al mismo diciendo que el hombre es un ser misterioso que se pierde en el interior del arcano de Dios es la afirmación de la teología. Pero el fundamento de esta afirmación va más allá de las pretensiones de este ensayo. Así entendida, la reflexión ontológica conserva su validez en la intelección del hombre. No se opone al saber científico ni posee un saber propio. Busca sólo reflexionar sobre lo implícito del conocimiento científico y expresarlo en un lenguaje propio.

2. La sexualidad como estructura ontológica del hombre

A un nivel ontológico queda claro que la sexualidad no es un aspecto parcial o genital del hombre ni es una cuestión simplemente biológica. El hombre, varón o mujer, siempre actúa como ser sexuado. Se puede afirmar que más que tener sexo, es sexo.

El varón y la mujer pueden acaso realizar las mismas funciones o desempeñar idéntico trabajo, pero uno lo hará varonilmente y la otra femeninamente, porque ambos son distintos. Pero son también complementarios; el varón es para la mujer y la mujer para el varón.

Con lucidez lo intuyó el Yahvista al afirmar: "no es bueno que el hombre esté solo. Voy a darle una compañera que sea 'hembra'", es decir un vis a vis de reciprocidad y complemento, un tú. Sólo siendo varón y mujer el hombre es imagen de Dios ("Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Hízolos varón y mujer". Sólo siendo varón y mujer el hombre es hombre.

¿Significa esto que cada uno es un ser incompleto? El modo común de hablar nos sugiere que ésta es la realidad; el varón y la mujer serían como la cerradura y la llave. Una sin la otra son incompletas. Pero, ¿el modo de ser del hombre-espíritu se puede comparar o reducir a la forma de ser de las cosas? ¿No poseerá una manera de ser distinta que no admita esta comparación?

La reflexión ontológica percibe esta diferencia y nos impide caer. tal vez en representaciones que falseen la realidad y relación varón-mujer. ¿Debemos representárnoslos uno frente a otro, cada uno incompleto y juntos completos?, ¿o como realidades separadas, pero que se unen profundamente? ¿No será más bien que uno

está dentro de la otra, de forma que el varón posee interiormente a la mujer y la mujer al varón? Si fuera así, la idea de la relación varón-mujer cambiaría muchísimo. Porque el diálogo mutuo se establecería dentro de uno mismo y se concretaría finalmente en el otro que halla fuera.

Como consecuencia, deberíamos afirmar que cada uno es completo en sí, porque es simultáneamente hombre y mujer. Esto no significa, desde luego, que todos seamos hermafroditas, porque cada uno es varón o mujer de distinta forma. El varón posee a la mujer dentro de sí, pero es, varón, no mujer. La mujer posee al varón dentro de sí, pero es mujer, no varón. Esto significa que ser varón o mujer no son sólo realidades objetivables en los campos físico, psicológico o psíquico. El varón no agota en sí la virilidad, ni la mujer la feminidad. Por esto en vez de decir que son relativamente incompletos preferimos afirmar que son relativamente completos. Cada uno lo posee todo, pero no en idéntica forma y proporción. Nadie, pues, se basta a sí mismo ni puede encerrarse en su propia concreción; está relacionado y complementado por el otro.

Tal vez el empleo de las categorías de masculinidad y feminidad nos ayude a entender mejor qué es ser hombre y ser mujer. Masculino y femenino no son sinónimos de varón y mujer, respectivamente, porque pueden existir en el sexo opuesto. Nos parece sustancial subrayarlo, porque la identificación masculino-varón y femenino-mujer acarreó discriminaciones sin número y limitó a un sentido exterior, objetivante y cosístico la complementariedad varón- mujer. Como lo masculino y lo femenino no son entidades en sí mismas, sino dimensiones del hombre o rasgos de la personalidad, vamos a -considerar primero la estructura fundamental de la misma

3. La estructura fundamental de lo humano

El hombre, articulado en varón y mujer, se revela dentro de una estructura hondamente dialéctica. Las ciencias antropológicas lo describen; pero él es también lo que existe como posibilidad y lo que no puede ser descrito ni averiguado. El hombre es el ser y el poder ser, lo conocido y lo desconocido. El hombre es lo claro, el pensamiento, la palabra, el orden, el sistema; pero es también el silencio que contiene la palabra, lo oscuro de donde brota la luz, el caos de donde todo puede surgir, el misterio siempre ofrecido y nunca agotado. La unidad dialéctica de estas dimensiones constituye al hombre.

El hombre es una identidad que no se pierde en las varias diferencias psicológicas, históricas, religiosas o culturales en que se realiza y concreta. El hombre nunca se experimenta como una identidad perfecta, sino como una diferencia; como la idea que se hace de sí o como la obra que produce. La persona vive permanentemente en una comunidad de su identidad con sus diferencias.

En un primer momento, la comunidad sólo se descubre. Luego puede ser construida en cuanto la identidad acepta las diferencias en vez de rechazarlas. La estructura fundamental del ser humano consiste en el y Ser uno mismo y lo diverso de aquello con lo que se relaciona. Hombre, como varón y mujer; hombre y mundo; yo y no-yo dentro de mí; yo y tú; hombre y sociedad, etc.

El hombre se enriquece en el diálogo con lo distinto de sí. La personalidad humana asume, acepta y soporta las diferencias. Esto le hace un ser abierto a lo nuevo. Es estructura dialéctica, llena de tensiones y con peligro constante de rechazar las diferencias y cerrarse sobre sí misma. Ser hombre es siempre una síntesis incompleta, nunca agota la profundidad misteriosa de sí mismo.

4. Lo masculino y lo femenino como dimensiones diferentes de lo humano

A esta luz podemos comprender mejor lo masculino y lo femenino en el hombre. Lo femenino expresa el polo de oscuridad, misterio, profundidad, muerte, interioridad, sentimiento, tierra, receptividad, poder generador, vitalidad de la humano, y está presente en cada hombre-varón y en cada hombre-mujer.

Lo masculino expresa el otro polo humano, la luz, el tiempo, el impulso, el orden, la objetividad, la razón. A la dimensión masculina pertenece el impulsa para la

transformación, para la agresividad, para la trascendencia, para la distinción y el orden, para los proyectos futuros. Al rasgo femenino pertenecen el reposo, la inmovilidad, la oscuridad que desafía a la búsqueda, la inmanencia y la nostalgia del pasado.

Lo femenino constituye la fuente originante de la vida; lo masculino, la vida ya plena o evolucionada; lo femenino, el poder de plenitud vital, lo masculino, el de organización y dominio; lo femenino, el reposo y la conservación; lo masculino, la conquista y el progreso; lo femenino, el combate defensivo; lo masculino, el ofensivo.

Esto no quiere decir que el varón agote toda la significación de lo masculino y la mujer la de lo femenino. Las ciencias humanas realizan esta identificación y ello comporta graves consecuencias científicas y sociales. La usurpación de lo masculino por el varón significó el monopolio de la racionalidad, el mando y el poder social y la mujer quedó, relegada a la dependencia, al adorno, a la satisfacción. La superación de este obstáculo, justificado a veces teológicamente, es la primera condición para una relación más humana entre varón y mujer.

Cada persona es llamada a realizar su humanidad masculina o femenina de la mejor forma posible, integrando lo opaco, oscuro, pasional y misterioso, lo femenino en una palabra; lo claro, racional, objetivo, y organizativo, lo masculino. Todo esto forma el mundo dramático de la interioridad humana.

Se pueden dar exageraciones en ambos polos. La acentuación de 'lo masculino conduce al racionalismo, a la frialdad, es luz sin calor. El exceso femenino lleva a lo irracional, lo pasional, lo caótico; es calor que no llega a iluminar. La armonía no elimina estas tensiones polares, se sustentan, renuevan y profundizan. En caso de fallo, nos encontramos con el machismo o el feminismo.

Lo masculino y lo femenino son, primero, dimensiones ontológicas de la persona humana, y, después, propiedades biológicas o caracteres fisiológicos.

5. Manifestaciones culturales diferentes de lo masculino y lo femenino

Los grupos humanos han concertado de forma diversa lo masculino y lo femenino. En la sociedad occidental el predominio de lo masculino en el varón, con sus valores de organización, poder, razón y actuación histórico-cultural, ha reprimido la feminidad, incluso en la religión cristiana, de manera que se ha identificado al hombre con el varón. Igualmente, en la historia se dio una época en que lo femenino conoció su más densa concreción, en el matriarcado, y se identificó con la mujer. La asimilación de lo masculino al varón y de lo femenino a la mujer depende de la cultura. Al tratarse de dos modos de ser dé la misma persona, puede dominar cualquiera de ambos aspectos.

En la cultura occidental, la mujer explicita lo que está implícito en el varón: al relacionarse con ella entra en contacto con la profundidad de sí mismo. A su vez, la mujer encuentra tematizado en el varón el rasgo masculino de su propia personalidad. El varón vive en la mujer su inconsciente que es femenino y la mujer vive el suyo que es masculino. Es lo que insinuó C. G. Jung al decir que todo varón tiene dentro de sí su *anima* y toda mujer su *animus*. La integración de ambos aspectos de la "psique" humana en relación con las concreciones culturales de los mismos constituye el desafío de la vocación íntegramente humana.

El estudio de los grandes mitos por E. Neumann ha demostrado el carácter ambivalente de lo masculino y lo femenino. Para el hombre, lo femenino en la mujer puede concretarse en la madre o la amante, la hermana o la hija, la esclava o la reina, el ángel o el diablo. Puede resultar un influjo de fuerzas positivas o de fuerzas siniestras que le esclavizarán. Es lo que señalaba Simone de Beauvoir: "el varón busca en la mujer a la naturaleza, con sus fuerzas fecundas y sus elementos tenebrosos y destructivos".

La mitología ha conservado esta dualidad. La faz positiva de la Magna Mater es Isis, Demeter y María. La faz negativa, Gorgo, Hecate y Kali. Venus Urania, Sofía y María representan lo femenino que eleva, transforma e introduce en el misterio. Venus Ctónica,

Circe y Astarte son lo femenino que ciega, seduce y enloquece.

Hoy la mujer ha tomado conciencia de su situación de dependencia en una sociedad patriarcal. Brota ya un nuevo tipo de manifestación de lo masculino y lo femenino en que hombre y mujer se comprenderán en un horizonte de igualdad personal, de origen y destino, y de igualdad de tarea y compromiso en la construcción de una sociedad más fraterna y democrática, menos dominadora y discriminadora.

6. El mito como lengueje de lo masculino y lo femenino

Las últimas reflexiones colocan lo masculino y lo femenino en un horizonte, más allá de la biología, que quizá sólo el lenguaje del mito puede traducir adecuadamente. Lo mítico no es una categoría del pasado histórico del hombre, sino de su presente psíquico. Y por ello es decisivo el modo de reacción del consciente frente al inconsciente en la estructuración de la personalidad. El lenguaje figurativo y representativo de los mitos expresa mejor la riqueza del misterio de lo masculino y lo femenino en la persona humana que no el lenguaje de la razón discursiva.

La unidad polar de lo masculino-femenino en cada varón o mujer está presente en casi todas las mitologías o cosmogonías antiguas. Sirvan de ejemplo: Ischtar, principio hermafrodita de toda la realidad, en Egipto y Babilonia; o los seres andróginos con dos rostros a los que Zeus cortó en dos y que ahora a través del Eros buscan la unidad perdida, según el Banquete de Platón; o Gn 1, que representa a la humanidad una y única como varón y mujer que quieren ser nuevamente una sola carne. Los estudios de psicología de C. G. Jung vienen a confirmar la idea antiquísima de la unidad polar masculino-femenina del hombre. Estos mitos afirman lo mismo que la ontología: el hombre es siempre masculino y femenino, no es simple como los dioses, tiene una identidad que se realiza en las diferencias en un proceso constante.

Los datos biológicos confirman la intuición de los mitos y la visión de la ontología. En los primeros momentos de la concepción no existe determinación sexual en términos de varón o mujer. La diferencia se manifiesta en el zigoto; en éste y en toda célula humana hay 22 pares de cromosomas iguales más otro par diverso según se trate de varón o hembra. En la unidad se inaugura la diferencia, que determina los procesos biológicos y fisiológicos de los sexos.

Hemos de confesar que es un misterio retador lo que es ser varón o mujer. Conocemos lo que se concretó culturalmente en la historia; lo que se conserva en la sociedad de hoy o en el inconsciente humano. No se agotan, sin embargo, con ello las posibilidades futuras de concreción de lo masculino y lo femenino, pero, aun sin dominarlas, podemos preparar su llegada.

7. Importancia de la visión ontológica de lo masculino y lo femenino en el futuro de las relaciones entre varón y mujer

En la sociedad se percibe una ascensión cualitativa y cuantitativa de la mujer sobre la base de una educación que la capacita para tareas de decisión y responsabilidad que hasta ahora parecían reservadas al varón. También se avanza en la construcción de las relaciones varón-mujer sobre los principios del valor de la persona, del respeto a las diferencias, sin perjuicio de una igualdad jurídica fundamental. La lenta supresión de un régimen de dominio posibilita la comunicación de valores de una alteridad que se acoge.

Ha llegado la hora de comprender que el sexo no se agota en un genitalismo exacerbado, sino que varones y mujeres sólo se realizarán como tales si realizan armónicamente en sí los dos componentes: masculino y femenino. Deberán liberarse de los modelos que les mantenían como dominador y dominada. Para ello, el varón debe descubrir su deformación cultural y reinventar su relación con lo femenino dentro de sí y con la mujer que lo corporifica en el mundo. La mujer, por su parte, deberá rechazar las imágenes arcaicas del secular dominio patriarcal que la mantenían en dependencia. En igualdad con el varón podrá participar plenamente en la eclosión de la sociedad nueva que se está gestando.

El ser oculto de la cultura femenina en la obra de Georg Simmel

Josetxo Beriain

De los clásicos de la sociología, tanto europeos como norteamericanos, Georg Simmel es el único autor que reflexiona de forma expresa sobre la mujer. Su reflexión no se va a centrar tanto en la «cuestión social», es decir, en el análisis del movimiento social femenino burgués, en el que se podía englobar a Helene Lange, Gertrude Bäumer o Marianne Weber (esposa de Max Weber), o en el movimiento social femenino proletario, en el que destacan Rosa Luxemburgo o Emma Goldman, como en la «cuestión cultural», es decir, en la representación social de lo femenino, en el universo simbólico que caracteriza a lo femenino dentro de una sociedad cuyo patrón (que no matriz) es masculino. […]

La otra cultura: la cultura femenina

Con la excepción de unas pocas áreas, nuestra cultura objetiva es predominantemente masculina. Son los hombres quienes han creado el arte y la industria, la ciencia y el comercio, el Estado y la religión. La creencia de que existe una cultura puramente «humana», para la que la diferencia entre el hombre y la mujer carece de relevancia, tiene su origen en la misma premisa de la que se sigue que tal cultura no existe: *la identificación ingenua de lo «humano» con el «hombre»*; incluso muchos lenguajes usan la misma palabra para ambos conceptos. La cultura humana comparece como cultura del hombre. Determinadas categorías sociales se presentan como algo dado, natural, «olvidando» su construcción y génesis sociales. La posición de poder ocupada por el varón en la sociedad lleva a ecualizar lo objetivo y lo masculino *(objetivo=masculino)*. El mundo instituido de significado expresa un consenso basado en la facticidad histórica de un hecho social, la impregnación de lo objetivo por lo masculino; pero no expresa un consenso plausible y legítimo, el de la existencia de dos totalidades o constelaciones de sentido, la masculina y la femenina. Establecemos la productividad y la naturaleza de la esencia masculina y femenina según normas determinadas por tales constelaciones, pero tales normas no son neutrales ni ajenas al antagonismo de géneros, sino que son en sí mismas manifestación de la masculinidad.

El hecho de que los contenidos objetivos de nuestra cultura exhiban un carácter masculino, más que su carácter aparentemente neutral, se basa en un entrelazamiento polifacético de motivos históricos y psicológicos. Sobre el valor de lo masculino y de lo femenino no decide una idea de valor neutral, sino la masculina. *La confusión de los valores masculinos con los valores en general tiene su explicación en relaciones históricas del poder*, es decir, en algo socialmente construido. Estas relaciones se expresan, lógicamente, en el funesto doble sentido del concepto de lo «objetivo»: lo objetivo aparece como la idea puramente neutral, equidistante de las unilateralidades masculino-femeninas; pero, sin embargo, lo «objetivo» es también la forma particular de la realización que corresponde a la forma de ser específicamente masculina. Lo primero representa una idea de carácter abstracto, suprahistórico y suprapsicológico; lo segundo representa una figura histórica que procede de la masculinidad diferenciada. Como diría Michel Foucault, la genealogía de las interpretaciones se hace necesaria en el momento en que lo natural (lo humano —masculino— que representa lo objetivo) deviene socialmente construido, y, sin duda, una parte importante de estas interpretaciones proviene de Aristóteles, que considera que «la hembra es hembra en virtud de una *falta* de cualidades [siempre en relación al plenamente dotado varón]... debemos [a su juicio] mirar a la naturaleza femenina como infradotada»; de Santo Tomás, para quien la mujer es un «hombre imperfecto», un ser «incidental», o del propio Génesis, que presenta a Eva como hecha de lo que Bossuet llama «un hueso supernumerario» de Adán. Si apelamos a la utoridad del Génesis, vemos que la tentación de Eva y la Caída de ambos (ella y Adán) tiene

para Eva como consecuencia el castigo de Dios —dolor en el nacimiento y obediencia a la voluntad de su marido—. La mujer cristiana fue obligada a someterse a su marido así como se somete a Dios.

Desde el tiempo de los griegos se ha presentado a la mujer como el objeto bello de contemplación, su órgano sexual representa *el horror de nada a lo que mirar*. Resulta evidente en la estatuaria griega que este «nada a lo que mirar» tiene que ser excluido, rechazado, de tal escena de representación. Los genitales de la mujer están simplemente ausentes, enmascarados, cosidos dentro de su «rajadura». A este órgano que no tiene nada que mostrar le falta una forma propia. Y si la mujer obtiene placer erótico de tal incompletud de forma, tal placer es negado por una civilización que privilegia el falomorfismo. El *uno* de la forma, del individuo, del órgano sexual masculino, suplanta al *al menos dos* (labios vaginales) que mantienen a la mujer en contacto consigo misma, pero sin ninguna posibilidad de distinguir si es un contacto consigo misma o con algo externo. Su órgano sexual, que, como vemos, según la representación estatuaria griega y posterior, no es *un* órgano, es contado como *ninguno*. La mujer tiene órganos sexuales más o menos en todos los sitios, la geografía de su placer se extiende por todo su cuerpo, frente a la uniformidad localizada del falo masculino.

Para Simmel, el problema fundamental radica en *la discrepancia radical existente entre la forma del ser femenino y la cultura objetiva en general*. La dominación fundada en la prepotencia subjetiva siempre ha tratado de procurarse una base objetiva, es decir, de transformar el poder en derecho. La superioridad psicológica que procura la relación de dominación entre varones y mujeres a las manifestaciones masculinas comparece, asimismo, como superioridad lógica y ética en el seno de un esquema de representación y clasificación de la vida social. El ideal de la razón moral imparcial corresponde al ideal del ámbito público de la política que procede de la Ilustración y que consigue la universalización de una voluntad general que deja a la diferencia, a la particularidad y al cuerpo en el ámbito *privado*70 de la familia y de la sociedad civil, pero no debemos olvidar que lo privado, como apunta Hanna Arendt, está etimológicamente relacionado con la privación. Lo privado, como tradicionalmente se ha considerado, es lo que debiera ser ocultado a la vista o lo que no debe ser puesto a la vista. Está conectado con la vergüenza y con la incompletud. Esta noción de lo privado implica la exclusión de los aspectos corporales y afectivos de la esfera pública.

Este problema ha sido retomado, a través de una gran variedad de enfoques y planteamientos, por el feminismo actual. Seyla Benhabib realiza una crítica de las posiciones sobre el contrato social que van de Hobbes a Rawls, en lo relativo a la definición del ámbito moral así como en la autonomía moral, afirmando que tales posiciones conducen a una *privatización* de la experiencia de la mujer y a una exclusión de su punto de vista en el ámbito moral. En esta tradición, el ser moral es visto como un ser *desmembrado* y *desencarnado*. En esta concepción el «otro relevante» nunca es la hermana, sino el hermano. Benhabib califica al enfoque citado de *sustitutivo* porque identifica la experiencia de un grupo específico, blancos, hombres y adultos, con el caso paradigmático de lo humano en cuento tal. La historia del contrato social es tratada como algo relacionado con la esfera pública de la libertad cívica, mientras el «contrato sexual» es desplazado al ámbito privado del contrato matrimonial. El pacto original es tanto un contrato sexual como social en el que se establece la libertad del hombre y la dependencia de la mujer. Tal contrato es sexual porque es masculino, al establecer el derecho político masculino sobre la mujer, y también es sexual porque establece el acceso ordenado del hombre al cuerpo de las mujeres.

En la crítica de Benhabib se dibujan dos concepciones de relaciones sí mismo-otro que delimitan perspectivas morales y estructuras interaccionales diferenciadas. La primera de ellas es la del *«otro generalizado»* y la segunda es la del *«otro concreto»*. El punto de vista del «otro generalizado» ve a cada individuo como un ser racional investido con los mismos derechos que desearíamos adscribirnos a nosotros mismos. Asumimos que el otro, como

nosotros, es un ser que tiene necesidades, deseos y afectos concretos, pero lo que constituye su dignidad moral no es aquello que nos diferencia a unos de otros, sino más bien lo que, como agentes racionales que hablan y actúan, tenemos en común. Nuestra relación con el otro, según este enfoque, está gobernada por normas de *igualdad formal* y de *reciprocidad.* Los sentimientos morales son aquellos de respeto, deber y dignidad. El punto de vista del «otro concreto» ve a cada ser racional como un individuo con una historia concreta, con una identidad y con una constitución afectivo-emocional. En este planteamiento buscamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, y lo que desea. Nuestra relación con el otro está gobernada por normas de *equidad* y de *complementariedad recíproca.* Nuestras diferencias en este caso complementan más que excluyen al otro. Las normas de nuestra interacción son normalmente privadas, no institucionales; son normas de amistad, amor y cuidado. Las categorías morales que acompañan a estas interacciones son la responsabilidad, el vínculo, el compartir, y los sentimientos morales correspondientes son los de amor, cuidado, simpatía y solidaridad. Tratándote con arreglo a estas normas, yo confirmo no sólo tu *humanidad,* sino tu *individualidad* humana (en nuestro caso femenina, de mujer). «La construcción femenina del problema moral como un problema de cuidado y responsabilidad en las relaciones, más que un problema de derechos y reglas, vincula el desarrollo de su pensamiento moral a los cambios en su comprensión de la responsabilidad y de las relaciones, así como la concepción de la moralidad y de la justicia (abstracta) vincula el desarrollo a la lógica de la igualdad y de la reciprocidad. Así la lógica que subyace a una ética del cuidado es una *lógica psicológica de las relaciones* que contrasta con la *lógica formal de la equidad* que informa el enfoque de la justicia». El ser autónomo es alguien nacido de otros, concretamente de otra, y no, como Rawls, siguiendo a Hobbes, asume, un ser «no vinculado a otro por vínculos morales previos». Como ha puesto de manifiesto Nancy Chodorow, «la comprensión por parte del hombre y de la mujer, de la diferencia y de la diferencia de género, debe ser entendida en el *contexto relacional* en el que éstas son creadas. Estas diferencias surgen de la relación respectiva de los niños y de las niñas *con su madre*, que es ese primer otro que los cuida, su objeto de amor, y objeto de identificación». El ser no es una cosa, un sustrato, sino el protagonista de un cuento sobre la vida. La concepción del ser como individuado, previamente a sus fines morales, es incoherente. Si esto fuera así, no podríamos conocer si tal ser es un ser humano, un ángel o el Espíritu Santo.

En el tiempo de Simmel coexisten tres modelos interpretativos básicos de relación entre la mujer y la cultura:

a) *El modelo de esferas separadas.* En respuesta a los movimientos feministas de mediados del siglo XIX, la exclusión de la mujer de los derechos y estatuses del Estado liberal que estaban abiertos al hombre fue elevada a principio y elaborada como una ideología que explicó y legitimó la posición de que hombres y mujeres ocupan esferas de la vida distintas, mutuamente excluyentes y no intercambiables. Brevemente se puede resumir esto en cuatro aspectos:

— La dicotomía mercado/hogar. Este modelo reserva todo lo no doméstico, la producción económica, al hombre. Idealmente, la mujer fue incluso exonerada de toda la producción doméstica, con excepción del cuidado de la prole y la vigilancia de los asuntos domésticos.

— La dicotomía público/privado. Esto significa que el hombre y la mujer, miembros de la familia, están separados durante el trabajo. Los hombres van a los centros de trabajo y de actividad cívica, los niños/as van a la escuela y las mujeres permanecen en casa.

— La dicotomía producción/consumo. El hogar, el lugar de la mujer, era el *locus* del consumo. Esta especialización de la mujer surge como consecuencia de la separación entre economía doméstica y la empresa, apuntada por Max Weber.

— El dualismo ético. Este modelo impuso una ética de la caridad, de la castidad y del sacrificio a la mujer frente a los valores del

logro y el heroísmo afincados en la cultura masculina.

Este modelo confina la participación de la mujer en la cultura objetiva al ámbito del hogar. El hogar es «el logro cultural supremo de la mujer» porque es el único logro cultural de la mujer, la única forma cultural a la que ha dado expresión la existencia femenina sin fragmentarse y sin destruir su homogeneidad. Esto es así porque las propiedades del hogar reproducen las cualidades básicas de la vida de la mujer en el ámbito de la cultura objetiva.

b) *El modelo liberal*. En Alemania, la fuente principal para el modelo liberal fue el famoso artículo de John Stuart Mill «On the Subjection of Woman», de 1869, que fue ampliamente leído y tuvo gran influencia. Según Mill, los principios que gobiernan el acceso a la cultura objetiva por parte de los hombres, es decir, la libertad como capacidad de elección, deberían extenderse a las mujeres asimismo; en otras palabras, las mujeres merecen aquello que los hombres ya tienen.

c) *El modelo socialista*. El tercer modelo básico de relación entre la mujer y la cultura que influye en la época de Simmel es el del feminismo socialista. Este modelo suscribe el ideal básico del liberalismo y su solución al problema del feminismo: acceso igual de las mujeres a las formas de la cultura. Sin embargo, se diferencia de aquél en tres aspectos: 1) El feminismo socialista niega a la mujer el derecho liberal a la propiedad privada, así como a otros derechos dependientes de éste. 2) El modelo socialista mantiene que la mujer no puede alcanzar el acceso a tales formas de la cultura dentro de los límites del Estado liberal, debido, por un parte, a la cualidad patriarcal de tal orden liberal y, por otra parte, debido a su cualidad explotadora. 3) Si esto es así, la genuina emancipación femenina sólo será posible por la transformación revolucionaria de tal orden.

Todos estos modelos son, a juicio de Simmel, reduccionistas porque no reconocen la autonomía de lo femenino como una forma de vida que estructura la experiencia humana. El modelo de las esferas separadas subordina la femineidad a la maternidad y a la familia y, en el caso de la Alemania guillermina, al interés nacional de la patria inclusive. Los modelos liberal y socialista son reduccionistas por cuanto derivan los ideales y valores feministas de los presupuestos políticos básicos del liberalismo y del socialismo. Desde la perspectiva de cada modelo, ser una mujer representa un estatus contingente o derivado que depende de alguna otra condición. Ésta es la razón fundamental por la que Simmel no puede aceptar estos modelos. En su perspectiva, la experiencia humana está definida y moldeada por una pluralidad de formas de vida que son independientes unas de otras. Ser una mujer es una de estas formas. Su enfoque antirreduccionista representa: una crítica de la teoría de la racionalidad de la Ilustración, como un conjunto de leyes teóricas y prácticas de la razón que se aplican a toda la experiencia de la misma manera; una ontología de la experiencia humana que está comprometida con la perspectiva de que la vida humana no puede ser reducida a una única forma; una epistemología que se apoya en una pluralidad de modos radicalmente diferentes e inconmensurables de conocimiento; y una concepción de la modernidad que mantiene que la variedad de formas de vida está amenazada por la progresiva «mediatización» de la experiencia humana en la economía monetaria.

Simmel, a diferencia de estos modelos ya existentes, va a partir del supuesto de que existen dos constelaciones de género claramente diferenciadas, cuyas características más importantes recoge a lo largo de los dos artículos ya citados: «Cultura femenina» (1911) y «Lo relativo y lo absoluto en el problema de los géneros» (1911):

Constelación femenina	*Constelación masculina*
Lo sombrío	Lo claro
Agua	Fuego
Luna	Sol
Interior	Exterior
El sur caliente	El norte frío
Húmedo	Seco
Latente	Manifiesto

Contracción	Expansión
Reacción	Estimulación
Concavidad	Convexidad
Completitud	Comienzo
Respuesta	Movimiento
Recepción	Inicio, emisión
Ser	Hacer
El color negro	El color rojo
La serpiente, el dragón	El águila, el león
Cuidado y afecto	Justicia abstracta
Uniformidad	Especialización
Integración	Distanciamiento
Personalización	Despersonalización
Mediación	Inmediatez

El hombre separa su personalidad global de la correspondiente relación particular y experimenta ésta en la objetividad pura; la mujer, por el contrario, no puede representarse esta relación momentánea como una relación impersonal, sino que la experimenta inseparablemente de su ser global y unitario. Los hombres consideran a menudo a la mujer como «cosa» (objeto); sin embargo, ésta no puede proceder de la misma forma con el hombre. La mujer vive en la identidad más profunda de su ser y de su condición de mujer, en el carácter absoluto de una condición sexual determinada *en sí* misma, que no precisa para ser sustancial de la relación con el otro sexo. El varón es un ente determinado (entiéndase socialmente determinado), para la división del trabajo y por la división del trabajo, es decir, por una específica forma de objetivación histórica.

Así proyecta una actitud de dominio, de control, de intervención en el mundo, que se ha puesto de manifiesto en la historia de la política, del sacerdocio, de las formas económicas, del derecho familiar, etc. El varón crea lo objetivo, sale de sí mismo, se objetiva; por tanto, se hace objeto para sí mismo y para los demás, sólo él es capaz de desensimismarse; sin embargo, la condición de la mujer permanece en sí misma, su mundo gravita en su propio centro. Ella es el auténtico «ser humano», frente al varón, que es «mitad bestia, mitad ángel», «mitad Jekill, mitad Hyde»; una mitad *deviene* la otra mitad por su propia naturaleza afín a la diferenciación. El ser del hombre, dualista, inquieto, entregado a la indeterminación del devenir, exige su redención en un hacer objetivado. Toda la inversión de la secuencia teleológica medios-fines, mencionada arriba como autonomización no deseada de la cultura objetiva realmente existente, tan profundamente enraizada en la esencia masculina, es inaplicable con la misma profundidad a la femenina. El varón es capaz de vivir y morir por una idea, pero esa idea se sitúa siempre indefectiblemente fuera de él, es su tarea infinita; él es siempre, en sentido ideal, un solitario. Pero, para la mujer, su ser y la idea son una misma cosa; la mujer, aunque en ocasiones se vea reducida por el destino, socialmente producido por el hombre, al aislamiento del hogar, nunca es tan típicamente solitaria como lo es el hombre; ella siempre está consigo misma en su casa, mientras que el hombre busca siempre su «casa» fuera de sí mismo. Por un lado, se encuentra lo masculino como absoluto, que es más que masculino, que significa la objetividad, la elevación normativa por encima de toda subjetividad y antagonismo alcanzada al precio del dualismo (sujeto-objeto); por otro lado, está lo femenino como absoluto, que incorpora en su inmóvil reclusión sustancial la unidad del ser humano previa a la diferenciación entre sujeto y objeto. Las mujeres dan la sensación de una cierta falta de desarrollo, de albergar capacidades que no han llegado a realizarse, al margen de todos los obstáculos a su desarrollo derivados de los prejuicios y los quebrantos sociales. Sin duda, no es correcto ver en esta *«indiferenciación»* tan sólo una insuficiencia, un atraso. Más bien, es ésta la forma, absolutamente positiva, en que se expresa la esencia de la mujer, constituyendo un ideal en sí misma, y situándose con iguales credenciales al lado de la *«diferenciación»* del hombre. Sin embargo, contemplada desde la óptica del hombre, esta característica propia de la mujer aparece como

un «todavía no», como una posibilidad incumplida87. Mientras algunas feministas influyentes, historiadores del arte y críticos se han fijado en la mujer como un objeto de la mirada masculina en las pinturas victorianas, Stephen Kern argumenta que si bien la mirada masculina en las pinturas está más orientada eróticamente, la mirada femenina expresa una mayor tensión entre el deseo sexual y el amor, considerando al último como un anhelo de unión moral recíproca y duradera entre dos personas. La mirada femenina es menos servil a la expresión masculina de deseo sexual o de placer de lo que a menudo se sugiere en la historia del arte, reflejando un conocimiento más maduro de la realidad mundana que refleja la tensión entre la esperanza y la experiencia.

El género in-corporado, el cuerpo generizado, como el objeto de una fenomenología de la matriz cultural femenina

El sistema sexo-género es una manera esencial de organización de la realidad social, de división simbólica, que se vive a través de la *propia experiencia.* Representa la constitución sociohistórica y simbólica, así como la interpretación, de la diferencia de género. El marco primario constituido por el cuerpo con sus dos posibilidades, portador de pene y portador de vagina, sólo es socialmente viable a través de la *experiencia personal* de un marco secundario que sirve para organizar tal experiencia con arreglo a unas claves interpretativas o a unas constelaciones de sentido, femenina y masculina, en los términos esbozados por Simmel arriba, que constituyen lo que llamamos género. El sistema género-sexo es aquella rejilla a través de la cual el «sí mismo» desarrolla una identidad *in-corporada*, un cierto modo de ser en un cuerpo. Sólo podemos hablar de «sí mismo» personal, de identidad, *en cuanto que existe un modo de experimentar psíquicamente, socialmente y simbólicamente tal pre-identidad corporal,* modo para el que nos servimos de los patrones/matrices de la comunidad humana. Pero vamos a ver con un poco más detenimiento cómo se produce tal «organización significativa de la experiencia» que lleva a la constitución del ser masculino o femenino.

En orden a realizar esta identificación simbólica, cada uno debe renunciar a su bisexualidad psicológica naturalmente posible, cuya existencia en las personas modernas se muestra, entre otras cosas, en que el lado femenino del hombre comparece como *anima*91 y el lado masculino de la mujer comparece como *animus*, es decir, en ambos casos se produce un proceso de sublimación que conlleva una realización imaginal de un aspecto *(anima* y *animus)* y una realización objetiva de la constelación dominante (mujer, varón). La identificación del hombre con la estructura de la conciencia y del yo, abandonando su lado femenino inconsciente, facilita psicológicamente este proceso de unilateralización. La conexión del hombre con la mujer está ahora determinada de una manera característica: su conciencia *puramente masculina* se relaciona con la femineidad de la mujer, sobre la que proyecta su propia femineidad inconsciente en la forma de *anima.* De la misma forma, la mujer conscientemente se relaciona como *puramente femenina* con la masculinidad del hombre y proyecta sobre él su propio lado inconsciente masculino en la forma de *animus.* El hecho de que esta división de roles aparezca en todas las narrativas sobre la construcción del sujeto significa que el canon cultural masculino (o patriarcal), según el cual son criados cada muchacho y cada muchacha, otorga una posición central y un honor especial a este rango limitado de posibles tipos de relación.

Esto significa que el hombre «femenino» y la mujer «masculina» —contrariamente a la estructura psíquica actual de una multitud de individuos— son ahora considerados como formas repulsivas de la existencia humana y son suprimidas desde el principio. El resultado de esto es una polarización de lo masculino y lo femenino, del varón y de la mujer, que parecen crear una situación inequívocamente objetiva. Esta erradicación de la ambivalencia conduce al sentimiento de seguridad relacionado con la orientación de la conciencia dentro de una cultura objetiva masculina (patriarcal) en la que Masculino=varón y Femenino=mujer, y que demanda como su esquema clasificatorio ideal que la mujer y el hombre se identifiquen a sí mismos en los

términos de este esquema inequívoco. Ésta es la estructura simbiótica que conforma las bases de la familia y de la cultura masculina patriarcal, que garantiza no sólo la seguridad y lo inequívoco del esquema, sino también la tensión inherentemente fértil de opuestos entre lo masculino y lo femenino, entre hombre y mujer, que caracterizan a la relación heterosexual como relación «normal» entre génerosexos. La mujer nunca siente que ella es «sí misma» cuando identifica su yo con las estructuras de conciencia dominantes de la cultura objetiva. A menudo parece que la mujer está alienada de sí misma debido a que experimenta una tensión entre la estructura objetiva simbólicamente masculina y la estructura de su propia constelación femenina como totalidad. Mientras que para la mujer son requeridas tanto la femineidad (propia) y la masculinidad (social), para el hombre es requerida únicamente la masculinidad, en la que coincide lo individual y lo social.

Pero no perdamos de vista el sendero de interpretación sociológica inaugurado por Simmel, en especial su énfasis en la construcción social asimétrica de las dos constelaciones de género. Hablamos de construcción y de experiencia cuando hablamos del género, y lo hacemos en la convicción de que no es algo dado, *ningún sujeto es su propio punto de partida*. El sujeto está situado, el sujeto, este sujeto, yo estoy *constituido* por determinadas posiciones, según las cuales me posiciono, y estas posiciones no son meramente productos teóricos, sino principios organizadores, clasificadores, de prácticas materiales y de tareas institucionales, cuyas matrices de poder y discurso *me* producen como un «sujeto» viable. El sujeto comparece socialmente como *sujeto generizado*, como sujeto que in-corpora y expresa alguna de las constelaciones de género reseñadas, y este género, el mío, el tuyo, el suyo, es «una clase de imitación para la cual no existe original», es un tipo de imitación que produce la noción de original como un *efecto* y consecuencia de la imitación misma. Los efectos naturalizadores del género heterosexual son producidos a través de estrategias imitativas. Lo que ellas imitan es un ideal fantasmático de identidad heterosexual, que es producido por la imitación como efecto suyo. En este sentido, la «realidad» de las identidades heterosexuales está *performativamente* constituida a través de una imitación que se sitúa a sí misma como el origen y el fundamento de todas las imitaciones. La posibilidad de llegar a ser un sujeto viable requiere el acto performativo de imitación de un cierto género. Este género no es un acto performativo que un Sujeto previo decide realizar, sino que es *performativo* en el sentido de que se constituye a sí mismo como un *efecto* de lo que expresa el sujeto en cuestión, como un correlato de su decisión propia, o de la decisión de otros que deciden por él (las respectivas agencias de socialización, familia, escuela, iglesia). El género es siempre un hacer. No existe identidad de género antes de las expresiones del género, la identidad es performativamente constituida por tales «expresiones» que proclaman ser sus resultados. El sujeto está internamente constitutido por Otros generizados diferencialmente; por lo tanto, nunca es un sujeto autoidéntico. El sujeto sólo puede constituirse como tal sujeto si experimenta, sería más correcto decir, *si sufre* una separación, una pérdida de la primera alteridad con la que tenemos contacto, la madre, que se supera por la incorporación melancólica provisional o definitiva de algún «Otro» masculino o femenino, de algún modelo de referencia.

Simmel presenta una serie de actos performativos a través de los cuales se configura una fenomenología inmanente en la que comparecen una serie de *actuaciones* como la prostitución, la coquetería, la moda y la aventura (como una extrañeza, una alteridad, un estar-al-margen de lo normal y cotidiano), *a través de las que* el género se in-corpora y el cuerpo se generiza, conformando de esta guisa una matriz cultural femenina con sus propios principios de organización de la experiencia dentro de la cultura objetiva.

Veíamos más arriba que el dinero está completamente separado de la persona que lo usa; al pagar con dinero, el hombre termina definitivamente con un asunto, tan definitivamente como con una prostituta, después de la satisfacción erótica obtenida. El

dinero no es jamás mediador adecuado para una relación entre los seres humanos que, por razón de su esencia, precisa de la duración y la sinceridad interna de las fuerzas vinculantes, como ocurre en el caso de la relación amorosa auténtica, por muy rápido que se rompa. El dinero, en cambio, proporciona el servicio más perfecto, objetiva y simbólicamente en el caso del placer comprado, que rechaza toda relación que trasciende el momento y el impulso puramente sensorial, puesto que, al ser comprado, se separa por completo de la personalidad e ignora cualquier consecuencia posterior. En la esencia del dinero se experimenta algo de la esencia de la prostitución. No andaba desencaminado Marx cuando, recogiendo una expresión de Carlyle, llama al dinero «la ramera universal». La indiferencia con que éste se presta a todo tipo de empleo, la infidelidad con que se separa de cada sujeto (porque no está vinculado a ninguno), la objetividad que excluye toda relación íntima y que le da su carácter de puro medio, todo esto justifica una analogía adecuada entre el dinero y la prostitución. Frente al mandato moral de Kant de que nunca hay que utilizar a un ser humano como mero medio, sino reconocerle en todo momento como fin, la prostitución muestra el comportamiento absolutamente opuesto que afecta a las dos partes que intervienen. De entre todas las relaciones mutuas de los seres humanos, la prostitución es el caso más patente de una degradación recíproca al carácter de puro medio. «Aquí experimentamos la desproporción más completa y más penosa entre la prestación (sexual) y la contraprestación (económica), o, más bien, y ésta es, precisamente, la degradación de la prostitución, que rebaja de tal manera la propiedad personal y más reservada de la mujer, que el valor más neutral de todos, el más alejado de todo lo personal, se considera como un equivalente de aquél». En la prostitución, la mujer experimenta el mayor grado de alienación, es decir, de objetivación distorsionada, puesto que de ser un fin en sí misma deviene medio; mientras que la sociedad degrada insalvablemente a la prostituta, el peor de los libertinos siempre puede salir del cenagal por medio de otras facetas de su personalidad y recuperar su perdida posicición social, por la razón de que el varón se divide, se diferencia, no se entrega con todo su ser, mientras que la mujer ofrece toda su persona. La intervención de la mujer es infinitamente más personal, más esencial, más comprensiva del yo que la del hombre, y el equivalente monetario de ella es lo más inapropiado y lo más desproporcionado que se pueda imaginar, cuya ofrenda y recepción implica la degradación más profunda de la personalidad de la mujer.



En la coquetería, algo primordialmente femenino, la pretensión es despertar el agrado y el deseo por medio de una antítesis y síntesis singulares, ofreciéndose y negándose alternativa o simultáneamente, diciendo un sí y un no simbólico, meramente indicado, «como desde lejos», por medio del dar y el no dar o, hablando en términos platónicos, contraponiendo la posesión y la no posesión, aunque dando la impresión de que ofrece ambas de una sola vez, es decir, *jugando con la ambivalencia*. La coqueta «quiere agradar», pero no quiere ser poseída inmediatamente, sino con arreglo a un juego ritual, en el que se pone un «precio» que implica sacrificios y esfuerzo; no es algo que permite satisfacer el deseo, sino sólo de manera diferida; esto transforma a la mujer propiamente en atractiva y deseable. Tiene el aliciente de lo secreto, de lo furtivo, de lo que no puede ser duradero, sirviéndose de la mirada de reojo, con la cabeza ladeada, mezclándose en ella de forma inseparable el sí y el no. La coquetería es en grado sumo lo que Kant ha dicho de la esencia del arte: *«finalidad privada de fin»*. La coqueta se conduce como si sólo se interesara por su pareja de cada

momento, pero, sin embargo, deja flotar de manera inconsecuente en el aire sus actos, dándoles una finalidad por completo distinta: agradar, subyugar, ser deseada, pero sin permitir que se la tome en serio cuando procede así. La coqueta se conduce guiada por una «finalidad», pero rechazando el «fin» al que debería llevar su conducta en el orden de la realidad y encerrándolo en el placer puramente subjetivo del juego. La coquetería se divide en la dedicación a un objeto alternando con la dedicación a todo lo contrario. El uso de determinados vestidos, generalmente más llamativos en la mujer, y la ocultación de determinadas partes del cuerpo femenino, ponen de manifiesto la indudable intención de llamar la atención hacia esas partes. A juicio de Simmel, esta ocultación en su origen es sólo adorno, con la doble función de todo adorno, que consiste, por un lado, en atraer las miradas hacia el objeto adornado, ganando para él una mayor atención, y, por otro, en hacer aparecer ese objeto como valioso y atractivo, merecedor de la atención preferente que se le dedica. Pero no olvidemos que tal adorno sólo puede cumplir su función si al mismo tiempo oculta lo adornado o lo deja ver de forma parcial, recurriendo al escote, a la falda más o menos corta, al corpiño, al sujetador, al pantalón ajustado, a la blusa ceñida, que definen la curvilinealidad del cuerpo femenino. Lo que permite a la coqueta ser el sujeto de la acción, a diferencia de la prostituta, frente al varón, al que aquí no le queda más remedio que asumir la posición de objeto, no es sino su juego con el tiempo, al jugar con la posesión y la no posesión, no siendo ninguna de ellas, pero pudiendo ser ambas; no hay un paso de la posesión a la no posesión, sino un «ser» simbólicamente las dos cosas a un tiempo; la coqueta, dueña del sí y del no, proyecta el presente como futuro; en el momento en que abandone la ambivalencia dejará de definir la situación según «sus» reglas, dejará de ser sujeto y pasará a ser objeto. Lo que le confiere a la coqueta su poder es que *es ella quien elige* y, por tanto, ahora es el varón quien se siente inseguro e inerme. En ese jugar (pautado) a acercarse y alejarse, a coger para luego dejar, a abandonar para volver a tomar, en esta manera de proceder, ha encontrado el alma la forma adecuada para relacionarse con un sinnúmero de cosas y, con la formulación difícilmente superable del propio Simmel, si «un momento tan trágico de la vida puede revestir la forma juguetona, vacilante y que a nada compromete, que nosotros llamamos *coquetear con las cosas,* comprendemos que esta forma encuentra su realización más típica y más completa en la relación de los sexos, en la relación que envuelve la quizás más oscura y trágica unión de la vida en la forma de su máximo delirio y de su más brillante atractivo».

El hecho de que la moda exprese y haga énfasis a un tiempo en la tendencia a la igualación y la tendencia a la individualización, el gusto por imitar y el gusto por distinguirse, explica quizá por qué las mujeres son, en general, más intensamente proclives a seguirla. De la debilidad de la posición social a la que se han visto condenadas las mujeres la mayor parte de la historia se deriva su estrecha identificación con todo lo que son «buenas costumbres», con «lo que debe hacerse», con el mundo instituido de significado. Sobre este terreno firme de la costumbre aceptada, de lo común y corriente, del nivel medio, procuran con fuerza conseguir las mujeres toda la individualización y la distinción de la personalidad que, aun relativa, sea posible. Sólo es posible individuarse, «distinguirse», como mujer, sin ningún peligro, toda vez que se haga desde el mimetismo de la cultura objetiva masculina. La moda es el mejor instrumento que permite combinar ambos aspectos, mimetismo y distinción: por una parte, representa un mimetismo general de lo socialmente aceptado, descargándose de cualquier responsabilidad por sus gustos y actividades, puesto que la imitación libera al individuo de la aflicción de tener que elegir, y, por otra parte, introduce la posibilidad de destacar a través del ornato individual de su propia personalidad.

La moda es la «trascendencia» del nacimiento como nueva fuente de novedad, y «trasciende» la muerte haciendo de la mercancía inorgánica el objeto del deseo humano. Con su poder para dirigir el deseo libidinal hacia la naturaleza inorgánica, la moda conecta el fetichismo de la mercancía, el fin que se hace medio, con el fetichismo sexual característico del erotismo moderno. Así como

el maniquí tiene partes separables, la moda fomenta la fragmentación fetichista del cuerpo viviente de la mujer. Es quizás en el ámbito cinematográfico donde mejor se ha puesto esto de manifiesto, concretamente en el «troceamiento» erótico del cuerpo de la mujer considerado como objeto del deseo.

El amor: clásico y moderno

Para Simmel, ha habido una importante evolución de la semántica del amor, y en este sentido nos ofrece una exquisita comparación entre el amor platónico y el amor moderno. La imagen del mundo del griego estaba basada en la idea de *ser* (algo inmutable, autosuficiente, perfecto, bello e inteligente), de un cosmos real unificado, cuya representación plástica autocontenida él reverenciaba como divina. Platón traspone todo valor y toda realidad actual de las cosas al mundo de las ideas, es decir, de las sustancias metafísicas que son las contrapartes metafísicas de nuestros conceptos de las cosas, portadores de la verdad que los trasciende. Si ahora, como es autoevidente para Platón, la *belleza* de una persona nos lleva a amarla, esto es así debido a que despierta en nosotros la memoria de aquella idea de belleza vista por nosotros anteriormente, de aquella imagen original de lo bello en general, de la que conservamos dentro de nosotros un eterno anhelo aquí abajo, producto de nuestras existencias anteriores. El griego, tanto en el pensamiento como en el sentimiento, inevitablemente confronta la existencia dada de alguna manera, pero él siempre imita o sólo reconfigura lo que es dado. Los contenidos del alma están presentes en el griego en cuanto que son traídos de algo ya existente, no en cuanto producidos dentro del alma humana creativa. Mientras que para nosotros el amor sólo es una mediación entre dos personas, Platón traslada el efecto mediador más allá de las relaciones interpersonales y le asigna una relación con *lo supraindividual*. Para nosotros, la *belleza* de la individualidad y la *individualidad* de la belleza constituyen una unidad indivisible; sin embargo, belleza e individualidad son perfectamente separables para Platón.

El desarrollo del platonismo en el Renacimiento pretende conectar su naturaleza metafísica con el individualismo en cuyo nombre el Renacimiento ha triunfado, frente al ideal supramundano de la Edad Media. Ahora, no es ya la idea general de la Belleza la que es comtemplada en el «ámbito supercelestial», sino la persona individual misma. Ya no se trata de la imitación de un universal impersonal por la personalidad individual, como ocurría en Platón, sino más bien la *elevación de una forma mundana a una trascendente*, como en el retrato que realiza Petrarca de Laura de Simone Memmi o en la amada esposa de Miguel Ángel. Esta forma *ideal* contiene eso que es más que vida. Esta inserción final medieval o protorrenacentista, lejos de entonar la eterna cantinela de las invectivas dirigidas a las mujeres, ensalza modélicamente su papel y sus poderes. Se declara al «bello sexo» como más próximo a la divinidad que el hombre, y se exalta a la madre en efusiones líricas. De Agrippa a Michelet, de Novalis a Bretton, de Musset a Aragon, nunca la mujer fue tan venerada, adorada e idealizada. «El encarnizamiento despreciativo tradicional se ha visto sucedido por la sacralización de la mujer». La mujer aparece ahora como potencia civilizadora de las costumbres, dueña de los sueños masculinos, «bello sexo», educadora de los hijos, «hada del hogar».

La semántica del amor experimenta otra transformación en la segunda mitad del siglo XVII para pasar *de lo ideal a lo paradójico*. En el siglo XVII el ideal se convirtió en muletilla retórica. El paso a lo paradójico perfeccionó el proceso de disolución del antiguo contraste entre lo supraindividual y lo individual, entre el amor «elevado» y el amor «profano-pecaminoso», e inició la inclusión de la sexualidad en el amor como algo fundamental para éste. En el siglo XVII, y especialmente en Francia, surgieron importantes aportaciones a la semántica del amor pasional (*amour passion*), entre las que cabe destacar: la lírica amorosa antigua y la lírica amorosa árabe, los cantos de los bardos del Medievo, la rica literatura amorosa del Renacimiento italiano, etc. La belleza aparece destronada por el amor pasional, y el fundamento de éste radica en la libertad. Mediante su inclusión en lo paradójico se modifica la posición semántica

del amor: no se sufre porque el amor sea pecaminoso y despierte apetitos terrenales, se sufre porque el amor no se ha cumplido plenamente, o cuando esa realización no aportó todo lo que prometía. En lugar de una jerarquía de las referencias mundanas del ser humano, se sitúa la legitimidad del amor en un campo vital y experimental relativamente autónomo en el que las distintas paradojas presentes en el amor —autosumisión conquistadora, ceguera que ve, enfermedad deseada, prisión voluntaria o dulce martirio— conducen a la tesis central: la *desmesura,* el *exceso.*

A partir del siglo XVIII, el *amor romántico* se superpone al amor pasión en dos aspectos fundamentales: mediante la inclusión de una individualidad que puede crecer ilimitadamente, y con vistas a la duración, a la conciliación con el matrimonio. Como afirma Niklas Luhmann: «el amor (romántico) se convierte en la base del matriminio y vuelve a ser, de nuevo, mérito del amor (en este caso reflexivo)». El amor se dirige a *un yo* y *un tú*, en tanto que ambos están en relación amorosa, es decir, tal relación se hace posible alternativamente y no porque sean buenos, hermosos, nobles o porque sean ricos. El «amor por amor» se convierte en la nueva fórmula existencial y Jean Paul en su más impresionante profeta. El amor romántico introduce la idea de una narrativa en la vida individual, una fórmula que extendió radicalmente la reflexividad del amor sublime. El contar una historia es uno de los significados del «romance», pero esta historia deviene individualizada ahora, insertando a ego y a alter en una narrativa personal que no constituye ninguna referencia particular para procesos sociales más amplios. El surgimiento del amor romántico coincide con la emergencia de la novela. El amor no debe ser visto como una práctica, como una mera relación física entre dos personas; la historia del amor es también la historia de un género literario. El amor romántico o «amor a primera vista» debe ser separado de las compulsiones sexuales y eróticas del amor pasión. Los ideales del amor romántico afectan más a las aspiraciones de la mujer que a las del hombre; por una parte, han contribuido a situar a la mujer «en su sitio», es decir, en el hogar, y, por otra parte, sin embargo, el amor romántico puede ser visto como un cuestionamiento activo y radical de la «masculinidad» de la sociedad moderna. La emergencia del amor romántico es inseparable del surgimiento del estatus de la mujer. No existe amor sin libertad femenina. El amor romántico depende de la capacidad de la mujer no sólo para atraer, sino para elegir y rechazar, convirtiéndose en persona en sentido propio. «Presupone que un vínculo emocional duradero puede ser establecido con el otro sobre la base de cualidades intrínsecas a tal vínculo. Es el heraldo de una relación pura, a pesar de estar en tensión con ella».

Durante la modernización del Estado de Bienestar, después de la Segunda Guerra Mundial, ocurren dos cosas que afectan al estatus de la mujer: por un lado, las exigencias de la biografía normal y dependiente del mercado se extienden también al contexto de vida de las mujeres y, por otro lado, sin embargo, se crean unas situaciones totalmente nuevas en el seno de las familias y entre hombres y mujeres, hasta el punto de disolver los patrones masculinos de la vida de la sociedad industrial. *Más libertad* para ambos sujetos del amor y de sexualidad puede producir, y de hecho produce, *más inseguridad* para ambos. Esta «liberación» de los roles dependientes de la mujer se caracteriza por:

a) Una «liberación demográfica de las mujeres», ya que si en décadas anteriores el margen de vida de una mujer abarcaba justo lo suficiente para parir y educar el número socialmente «deseado» de hijos que sobrevivían, ese «estar-para-los-hijos» se ha convertido en un período transitorio de la vida de la mujer, ya que después de criar a los hijos todavía le quedan muchos años de vida y de opciones de vida.

b) El aislamiento y la automatización, juntos, provocan una «descalificación del trabajo doméstico» (Claus Offe) que remite a las mujeres que buscan una vida plena al trabajo profesional fuera de casa.

c) Los hijos son en principio deseados y la maternidad es una maternidad deseada. La emergencia de lo que Giddens ha llamado

«sexualidad plástica» supone un descentramiento de la sexualidad, liberada de las necesidades de la reproducción. Tiene su origen en la tendencia ya iniciada en el siglo XVIII de reducción del tamaño de la familia, pero se desarrolla más tarde con la extensión de la contracepción y las nuevas tecnologías reproductoras. Al mismo tiempo libera a la sexualidad del dominio del falo, de la sobrevalorada experiencia sexual masculina. Incluso el *macho gay*, la *leather queen* o el *denim groupie* no son sino réplicas irónicas de la masculinidad heterosexual, son deconstrucciones visibles de la masculinidad, y al mismo tiempo afirman aquello que el poder fálico dado por supuesto denegaba: que, en la sociedad moderna, la identidad, incluida la identidad sexo-género, es un logro reflexivo. Incluso podemos distinguir un giro postmoderno de esta «sexualidad plástica» según el cual el «estar en forma», cuya variante sexual sería la sexualidad que conduce al orgasmo, algo que se puede conseguir con los *gadgets,* el entrenamiento o las drogas, como la Viagra, representa el triunfo de la sensación, la inmediatez y la apariencia física; si tienes buen aspecto, te sientes bien. En un mundo de extranjeros el aspecto físico se convierte en un pasaporte importante para participar en el intercambio simbólico y en el mercado de emociones libres, tanto en lo relativo a la atracción sexual como en lo relativo al deseo erótico.

d) Las mujeres hacen uso del derecho al divorcio para romper situaciones no basadas en el amor romántico.

e) Los efectos de la igualdad en la enseñanza van en la misma dirección y expresan también la fuerte motivación profesional de las mujeres jóvenes.

El hombre, en el ensamblaje de los roles tradicionales de género, sólo era el *amo* libre de trabajo *doméstico*, pero tiene que ejercer de *esclavo* para ganarse la vida. Su posición de fantasma en la familia presupone que debe soportar el trabajo remunerado. Sólo en el lecho matrimonial podía disfrutar a lo que apuntaba el centro secreto de sus deseos, llamado «pene» por la medicina. Pero el camino hacia tal lecho pasaba por la entrada en la fábrica y las cargas físicas y simbólicas que el hombre tenía que asumir y soportar. La sexualidad y el amor ya no van ligados al matrimonio y al sustento económico de la esposa. Si el hombre así lo quiere, puede decir: amor y sexualidad sí, matrimonio no. Y con esto aun le hace un favor a la emancipación de las mujeres. La vida en pareja, la sexualidad, el amor, la ternura, se liberan de las cadenas del matrimonio, ya en interés propio de la mujer. Esto sigue siendo todavía amor romántico excepto por haber cortado las amarras que unían a ambos amantes matrimonialmente. Los hombres promueven la emancipación de la mujer en lugar de su propia autoliberación, por decirlo así; hoy desde el asiento del espectador impulsan su «autoliberación», elogiando perplejos, pero con benevolencia, la salida de la mujer de su rol cuasinaturalizado. Su emancipación —su liberación del yugo de sustentador de la familia— les cae del cielo como una manzana madura, *«la manzana tardía de Eva»*. Ésta no deja de ser una emancipación involuntaria, más *«sufrida»* que deseada por el hombre.

Conclusiones

En la labor de interpretación sociológica que hemos realizado a lo largo de estas páginas, siguiendo con paciencia el sendero conceptual simmeliano, hemos logrado arribar al desocultamiento del ser femenino o de la constelación femenina que permanecía «oculta» en el seno de la cultura objetiva. En este dualismo entre vida y forma, la cultura objetiva ha logrado imponerse como una forma con un patrón característico que opera «en el nombre del padre», se ha producido una yuxtaposición de los valores masculinos con los valores en general producto de relaciones históricas de poder, como advierten Simmel, Foucault y toda la crítica feminista contemporánea. Se ha identificado lo objetivo con lo masculino, es decir, se ha entronizado toda la constelación de valores masculina, representada por el hacer, la justicia abstracta, la especialización, el distanciamiento y la despersonalización, como la estructura de valores dominante, subjerarquizando y ocultando «la otra cultura», la femenina, identificada con el ser, el cuidado y el afecto, la uniformidad, la integración y la

personalización. Estas dos constelaciones son dos posibilidades, dos tipos de personalidad, dos tipos de «sí mismo» institucionalizados de forma desigual. Aquí radica el interés de la labor simmeliana de desocultamiento de la trama de significación implicada en tal cultura objetiva (capitalista tardía) y su interés por la «cultura femenina», a diferencia de las posiciones liberal y socialista, a las que considera una esperanza contra la alienación de la subjetividad viva con respecto a las inertes objetivaciones de una «cultura masculina del trabajo» que, como hemos visto, ha reivindicado injustamente la exclusiva de lo humano en general.

En esta genealogía crítica de la femineidad, Simmel va a partir del supuesto que el sujeto no es su propio punto de partida, sino que el sujeto es algo así como el efecto de una «carrera moral», el llegar a ser sujeto generizado es siempre un hacer. No existe identidad de género antes de las expresiones del género, la identidad es performativamente constituida por tales «expresiones» que proclaman ser sus resultados. En este sentido, Simmel presenta una serie de actos performativos que conforman una fenomenología inmanente en la que se producen una serie de actuaciones como la prostitución, la coquetería, la moda y la aventura, a través de las que el género se incorpora y el cuerpo se generiza, conformando una matriz (no patrón) cultural femenina con sus propios principios de organización de la experiencia dentro de la cultura objetiva. En su análisis del amor y la sexualidad, Simmel manifiesta asimismo la constitución histórica del sujeto femenino través de una lucha por el reconocimiento. Comparando el amor clásico con el moderno, Simmel señala que el objetivo real del amor moderno es el amor recíproco entre sujetos libres, cuya expresión más elaborada viene dada por el amor romántico que conecta el amor y la sexualidad, frente al amor a algo supraindividual propio de los griegos.

El feminismo de la diferencia

Marta Colorado López, Liliana Arango Palacio, Sofía Fernández Fuente

La creadora de la teoría de la *diferencia femenina* es Luce Irigaray, quien da origen a la vertiente denominada *feminismo maternalista*. Filósofa, lingüista y psicoanalista, expulsada de la Sociedad Psicoanalítica Francesa. Con sus ideas marca el pensamiento actual de muchas mujeres feministas en Occidente. Las introductoras del concepto de diferencia sexual que da origen a esta corriente feminista, plantearon desde finales de los años sesenta la necesidad de *"un orden simbólico nuevo"*.

Para algunas representantes de este feminismo la denominación *feminismo de la diferencia* ha sido dada por otras corrientes. Esta propuesta surge de los grupos de autoconsciencia creados en los años sesenta y setenta, reivindicando un modo de *relacionarse con la realidad a partir de sí*, de lo que se tiene como *experiencia femenina*.

María M. Rivera, una de sus exponentes, plantea que este feminismo se considera como una propuesta de intervención femenina. No existe un feminismo de la diferencia sino una práctica política y un pensamiento de la diferencia sexual femenina. Igual que también comienza a existir una práctica y un pensamiento de la diferencia masculina.

Esta concepción del feminismo no reivindica entre sus objetivos y derechos, cuotas o instancias de poder dentro del orden patriarcal, porque no pretende medirse con este orden, como fue y ha sido el objetivo del feminismo atravesado por el proyecto de igualdad que surge con la modernidad.

Por eso no consideran que sus ideas se contrapongan al feminismo que lucha por la igualdad, porque como lo plantea Luce Irigaray, siempre han existido dentro del patriarcado mujeres que han estado en la

búsqueda de un sentido a partir de ellas mismas, que han construido libremente ese sexo que "no es uno". Dichas mujeres a través de la historia, se han separado de la concepción vigente de género femenino. Así se han apartado del orden socio-simbólico patriarcal, buscando otras mediaciones, no masculinas, para asumir y estar en el mundo femenino.

Esta propuesta feminista realiza una crítica al feminismo de la igualdad o de la emancipación, porque tiene una concepción de la política en la que se pretende reivindicar derechos, planteando un querer llegar más allá de la experiencia personal, como si ésta fuera un estorbo. Para ellas, la reivindicación de derechos, ha llevado más a la frustración y a la división entre mujeres que al avance de la libertad femenina.

En cambio, el feminismo de la diferencia propone concebir una política en primera persona que no tiene como objetivo la obtención de cuotas de poder; no dialoga con el sistema de representación democrática; no busca reivindicación de derechos, sino más bien estar "por encima de la ley", "el vacío de norma" que permita a las mujeres decidir por elllas mismas qué es lo que desean.

La política en primera persona implica abrirse a la mediación de otra (s) mujer(es), a quien se reconozca autoridad para modificar las relaciones de poder en la sociedad. La mediación que desbloquea y abre la posibilidad de que las mujeres se relacionen con otras, es la mediación de la madre individual y concreta. La relación de amor y reconocimiento hacia la madre es considerada el "punto arquímedeo" en el que se apoya el surgimiento de un orden simbólico nuevo (según Luisa Muraro).

En esta propuesta, el amor femenino de la madre es una práctica política. La relación de la hija con su madre es una estructura elemental que falta en el patriarcado y de la cual dicho orden se nutre, presentando en cambio al padre como el autor de la vida, a costa de la exclusión de la madre.

Según Luce Irigaray, en el origen de nuestra sociedad no está el parricidio –como lo planteó Freud- sino el asesinato de la madre. En contraposición, propone crear una genealogía de mujeres para reconocer esa presencia femenina en la vida de cada mujer y no quedar reducida la relación de la familia a la del padre-marido. De este planteamiento, se deduce la necesidad de crear una relación nueva entre mujeres –diversas y dispares- basada en el *affidamento* (confianza) entre mujeres, relación política vinculante y privilegiada en la cual se reconoce la autoridad femenina. La autoridad femenina no es copia de la tradicional, porque no busca poder en el orden patriarcal. Esta relación no consistiría en un pacto de amor, ni en una jerarquía: es pensada como una relación entre adultas para, a través de ella, intervenir en el mundo, relación que no se basa en la identificación ni en la rebelión.

Esta *de-generación* –así la llama Milagros Rivera- de lo femenino, para expresar su pensamiento contrario a la concepción de género, no se basa en una reforma de los contenidos de lo femenino sino en una profunda transformación de las relaciones entre los sexos. La práctica de la diferencia femenina parte del sentido y el significado que se da al ser mujer o al ser hombre, involucrando y cuestionando el orden simbólico, desde la interrogación del deseo personal.

Su propuesta no pretende ser una jerga más o interactuar dentro de las tendencias progresistas contermporáneas en las que se incluyen conceptos como género, raza, etnia, preferencia erótica, porque éstas son funcionales al orden patriarcal.

Esta corriente feminista, apoyada en el planteamiento de Luce Irigaray, postula que lo femenino sí existe, en contraposición al planteamiento psicoanalítico que formula *"la mujer no existe"*. Postula entonces que la hembra femenina existe con subjetividad propia a partir de su relación privilegiada con el cuerpo materno. En esta relación, la madre transmite el lenguaje, una lectura simbólica del mundo y un inconsciente desde el cual todo es posible, que permite una relación privilegiada con el mundo, en la que no hay límite para el placer ni para el saber.

La experiencia de las mujeres *hace mundo* por sí misma, dándolo a luz cuando nombra relaciones sociales sin recurrir a mediaciones masculinas, entreviendo así un cosmos ordenado según un principio materno. "La medida del cosmos la encontramos en nosotras mismas porque el orden de la madre está tanto dentro como fuera de nosotras".

La propuesta de *"un orden simbólico de la madre"* ha sido planteada por la filósofa Luisa Muraro, quien parte de replantear la dicotómica relación dependencia-independencia de la madre, pues esta última se refuerza con la aceptación de la primera. Plantea también que es inútil criticar lo existente con el propósito de cambiarlo, porque lo existente se reproduce, independientemente de que sea bueno o no. El problema está en romper el mecanismo de la repetición.

Ante esto se plantea la necesidad de romper un orden simbólico que, según ellas, es un desorden para las mujeres, porque se basa en el poder fálico y en una oposición entre autonomía y dependencia. Este desorden se expresa en la negativa e ignorancia de un orden simbólico de la madre. Cambiar dicho "desorden" no es un problema temporal. Tiempo y orden simbólico son instancias equiparables, porque ambas son mediadoras, son órdenes. Los cambios del orden simbólico irrumpen, se dan en un instante. La tesis fundamental de Luisa Muraro es que sólo la gratitud hacia la madre puede darle a una mujer el sentido auténtico de sí misma. Aceptar este planteamiento da origen a una nueva forma de concebir la relación dependencia-independencia, y a un nuevo orden simbólico.

"Sobre la base de mi historia personal y del razonamiento, yo pienso que la automoderación femenina se debe a un conflicto no resuelto con la madre, que hace impracticable, así, el punto de vista de la relación originaria. Hasta que no puse en claro la aversión que sentía hacia mi madre y hacia cualquier figura de madre, y no vi el gran amor que allí había hacia ella, junto con la necesidad de su aprobación y el temor de no obtenerla; y hasta que no hube deshecho este nudo mediante el principio materno de la mediación, la prepotencia de mi querer decir entraba en círculo con la sumisión a las reglas establecidas".

La propuesta que deviene de esta reflexión es reencontrar el lugar común originaria que se tiene con la madre, reconocer por principio la superioridad de la madre y traducrila en autoridad simbólica: "No me he traído yo misma al mundo ni he aprendido a hablar por mí misma …". La decibilidad la decide en primera instancia la autoridad materna, la lengua madre es la primera mediadora y el primer código. La historia comienza con la relación con la madre, y de ésta se deduce una diferenciación entre autoridad simbólica y poder consituido; se propone entonces esta autoridad a la mujer que nos ha traído al mundo y que nos ha enseñado a hablar, autoridad que ha sido usurpada por los poderes constituidos.

La autora reconoce, no obstante, que hay un orden simbólico que no es el de la madre, sino el del padre y por cuya lógica muchos consideran que luego de la infancia hay que atribuir autoridad simbólica al poder constituido, argumentando que una vez finalizada la infancia debe aprenderse a vivir sin la madre. Plantea entonces que ha optado por sustituir el apego infantil por la madre, por el saberla amar y considerar la lengua aprendida de ella como la forma primera (arquetipo) de este saber.

Esta propuesta tiene entonces su centro en la reconciliación con lo femenino primordial, con la madre, como condición para establecer relaciones diferentes entre las mujeres y con los hombres. Al respecto plantea Connie Zweig: "El Mundo-Madre es el reino de la vida que contiene a las mujeres y a lo femenino. Para las mujeres, éste incluye nuestras madres, hijas y hermanas respectivas, y tal vez hoy día podamos añadir nuestro sentido de hermandad con todas las mujeres. En otro nivel, este reino contiene el arquetipo de la Madre, en su aspecto positivo (nutridor, protector y amoroso), y en su aspecto negativo (seductor, devorador y destructivo). El arquetipo de la Gran Madre también aparece como nuestro origen corporal, la tierra, y

como nuestro origen espiritual, la Diosa Divina …".

Por su parte, Victoria Sau, psicóloga e historiadora española de esta misma corriente maternalista, plantea que ante el agotamiento del pensamiento patriarcal *"el futuro es mujer"*. En el pasado (una primera fase), la madre es el otro absoluto, es una época de indiferenciación; en la segunda fase lo patriarcal marca la diferencia de los sexos anulando un sexo a favor del otro. Se erige así un absoluto masculino. En una tercera fase, que esta autora llama de *reconciliación*, se reconocen las diferencias sin jerarquización y las personas son equivalentes. Para esta autora la desacralización de la imagen paterna, junto a la revalorización de la mujer, puede instaurar el que la maternidad sea un hecho psicosocial y cultural trascendente.

Muchas feministas plantean que se ha dado un cambio, de un feminismo de carácter reactivo y constestario que se enfocaba a la obtención de igualdad de derechos dentro del patriarcado, hacia una visión más madura y profunda que propugna por el autorreconocimiento de lo femenino. La meta, según Manisha Roy, en su texto recogido en el libro *Ser mujer*, es la búsqueda espiritual de las mujeres para obtener la totalidad del *ser*, en relación con los hombres y lo masculino, pero no definida por ellos.

Dentro de los nuevos discursos feministas que señalan esta reestructuración, se habla del ocaso del patriarcado, de la creciente destructividad de los valores egocéntricos que este sistema creó. Hoy en día mueren las viejas formas de dominio de lo masculino porque la humanidad está comprendiendo que las actitudes e instituciones patriarcales atentan contra la vida en la tierra. Por eso se habla de un resurgir de lo femenino, del retorno de lo enterrado u oscuro durante mucho tiempo, que ha evolucionado con la humanidad y emerge en esta época más consciente que nunca.

Según esta visión hay una tendencia a volver hacia un principio femenino. Todo el mundo ha nacido de la mujer: lo mismo que los individuos, las culturas se enraizan en dicho origen. En el principio de la cultura existía una unidad con lo natural y una consciencia matriarcal y de grupo. Posteriormente surge la conciencia patriarcal, que arraiga el sentido de identidad individual en detrimento de la identidad del grupo. Este cambio implicó el surgimiento del patriarcado como forma de organización social y la creencia de que el principio masculino vale más o estaba por encima del principio femenino.



Riane Eisler, apoyándose en el descubrimiento del arqueólogo James Mellaart, plantea que durante unos veinte mil años existió un mundo de colaboración solidaria que dio después un giro de cinco mil años de dominación masculina ligada a la dominación de los demás, a una escala jerárquica y a un dios trascendete. En esa época anterior los grupos humanos eran más igualitarios, no eran guerreros y veneraban a una deidad femenina –madre naturaleza- inmanente, la Diosa. La opresión de las mujeres que surgió después de esta época está ligada a la represión de los valores femeninos.

Teniendo en cuenta lo anterior, esta posición feminista plantea que lo que está surgiendo tiene que ver con lo que Jung denominó *enantiodromia*. "Tarde o temprano el péndulo oscila y todo cambia hacia lo opuesto". La propuesta para el futuro, de acuerdo con lo que conjetura Riane Eisler, no es un período de dominación de las mujeres, sino una sociedad solidaria en la que los valores femeninos reprimidos podrán ser compartidos por cualquier persona. Un

método de coparticipación donde no existan jerarquías.

El trabajo feminista, entonces, se enfoca hacia el despertar de la identidad como mujer, lo que implica garar una feminidad consciente que consiste en reconocer los valores que se atribuyan a lo femenino como son: la no violencia, el cariño, la compasión, la interdependencia, actitudo orientada hacia sí misma y hacia el proceso, recepción, inclusión, subjejtividad, contención, dar a luz, etc. Valores opuestos a los masculinos que serían: pensamiento analítico, independencia, actitud orientada hacia las metas y los objetivos, rapidez para actuar, exclusión, esfuerzo, fuerza, voluntad, razón.

Para sustentar los planteamientos anteriores, algunas corrientes feminstas han echado mano de mitos y leyendas en los que se habla de una época más armónica y pacífica, de la que da cuenta la Biblia; en los escritos de Hesíodos que aluden a una "raza dorada" que cultivaba la tierra en pacífica tranquilidad, en el Tao Te King, epoca en que el yin (lo femenino) no estaba dominado por el yan (lo masculino). Jean Sinoda Bolen dice que los mitos son fragmentos de épocas históricas. Maruja Gimbutas –arqueóloga- sostiene que existió una cultural específicamente femenina: una cultura de la Diosa, no de un Dios.

Según varias de las autoras compiladas en el texto, está emergiendo una época en la cual las mujeres asumirán su feminidad de una manera consciente. Ya no repetirán el destino de sus madres, pero tampoco se acogerán a la pretensión de acomodarlas al patrón masculino, de convertirlas en hombres; cobran hoy inusitado auge los valores femeninos con la consciencia que las mujeres están tomando de sí mismas. Esta época se caracteriza por el desencanto del viejo feminismo que planteaba la liberación de las mujeres; hoy se trata de la liberación de lo femenino.

Es importante señalar cómo a la vez se comienza a dar una reelaboración simbólica y ritual de los llamados *misterios de la feminidad*: el objetivo es desacralizar el cuerpo, con la idea de que los ciclos del cuerpo de la mujer (mestruación, viviencia de la sexualidad, fertilidad, parto, menopausia), están ligados a los ciclos de la naturaleza. Autoras como Betty de Shong Meador, Deena Metzger, Elisabeth S. Strahan –analistas junguianas- recobran las dimensiones simbólicas de los ritmos y ciclos corporales integrándolos a una terapéutica que se apoya en la psicología de Carl Gustav Jung.

Esta corriente psicológica tiene bastante acogida, aunque de una manera crítica y recreada por el feminismo, en grupos de mujeres, sobre todo españolas, inglesas, alemanas y norteamericanas, que actualmente buscan una nueva dimensión de la feminidad. Para estas corrientes junguianas lo femenino –*ánima*- es un patrón universal (arquetipo), que corresponde a los dos géneros; lo mismo sucede con lo masculino –*ánimus*-. Lo femenino y lo masculino son entonces metáforas que expresan la polaridad que existe en el mundo natural y simbólico.

Históricamente, los atributos reconocidos como femeninos han sido construidos a partir de las observaciones de los hombres del cuerpo de la mujer (recibir, contener, dar a luz). Pero cada vez menos, las mujeres se van concibiendo a sí mismas en términos biológicos. Por ello se hace necesario revalorar y ampliar las atribuciones que se hacen de lo masculino y lo femenino, con el fin de recobrar una nueva dimensión del cuerpo, ligado al ritual en el que se reconoce el valor que la sociedad patriarcal le ha negado. Por ello se plantea hacer de nuevo sagrado el cuerpo femenino.

La condición femenina

Alain de Benoist

Kate Millet, teórica del MLF (Movimiento de Liberación Femenino) americano, afirmaba en *La politique du mâle* (1971): "Los estereotipos sexuales están desprovistos de toda fundamentación biológica".

Arianna Stassinopoulos respondía: "Las experiencias realizadas en animales confirman lo que sugiere el estudio de los accidentes en los humanos: al exponer un feto a una variación de la cantidad de andrógenos, el investigador puede provocar a su gusto un comportamiento masculino o femenino en el joven animal".

Ariann Stassinopoulos es de origen griego. Ha realizado sus estudios en Inglaterra. Su libro lleva un subtítulo revelador: *Contra el feminismo, por la feminidad.* Se dirige a las "mujeres-mujeres". A las que quieren estar emancipadas, pero no creen que su emancipación pase por el caos social y el rechazo de la maternidad.

La idea fundamental del MLF es que aparte de las diferencias sexuales, funcionales en la procreación, no hay diferencias innatas (fisiológicas o psicológicas) entre el hombre y la mujer. Todos los seres humanos serían más o menos bisexuales, y las diferencias que constatamos a cada instante no se deberían mas que al "condicionamiento": desde la infancia, a través de la ropa, los juegos, el vocabulario, el hombre y la mujer serían "condicionados" para ejercer el papel social que se les atribuye por su sexo.

En otras palabras, en el seno de una sociedad igualitaria, bastaría con darles camiones a las niñas y muñecas a los niños para asistir a la inversión de sus "papeles sociales"

En un libro publicado en 1974, titulado *Du côte des petites filles,* Elena Gianini Belotti declaraba: "La educación diferenciada según el sexo constituye una auténtica violencia". "De ningún modo es evidente, agrega en *Le Courrier de L´Unesco* (1975) que se deriven diferencias psicológicas e intelectuales de las diferencias biológicas entre hombre y mujer".

Evelyne Sullerot escribe: "Los términos: valores masculinos o valores femeninos son términos extremadamente imprecisos, que no utilizo mas que con desconfianza. No me parece que se refieran a ninguna realidad esencial" (*Demain, les femmes,* 1965). Gisèle Halimi afirma fríamente: "Lo adquirido es cien veces más importante que lo innato" (*La cause des femmes,* 1974). Françoise d´Eaubonne exclama: "¡La idea de un comportamiento humano dictado por ciertos cromosomas, está trasnochada!".

De aquí a pretender que el sexo es una pura ilusión, o hay más que un paso –que las neofeministas más extremistas dan con gusto. Para ello se refieren a Simone de Beauvoir, que en *Le deuxième sexe* (1949) había escrito: "No se nace mujer, se llega a serlo".

Esta idea de que el hombre "inventa" a la mujer (igual que el antisemitismo "inventa" a los judíos) se inspira en la teoría sartriana del "a través del otro": No somos mas que lo que los otros quieren ver (o se imaginan ver) en nosotros. En realidad, el "Otro" no existe, somos nosotros los que le hacemos existir. "En el fondo, señala Suzanne Lilar, Simone de Beauvoir ha chocado siempre ante el hecho de que hay otros. Ha intentado resoverlo negándolo: no hay mujeres, no hay diferencias".

No sin humor, Stassinopoulos señala que de esta forma se llega a una situación paradójica, en la que el MLF, en su deseo obsesivo de minimizar lo "biológico" en relación con lo "social", cae en un neopuritanismo. "Frente a los órganos genitales, escribe, la actitud de las miembros del MLF es característicamente victoriana. Estos órganos deben ser rigurosamente separados de los órganos más puros y elevados del pensamiento y de la sensibilidad. La función de la reproducción se convierte en desagradable, despreciable y desprovista de toda importancia –esta vez, no porque el sexo sea pernicioso, sino porque es un recuerdo

detestable de las diferencias fundamentales entre las mujeres y los hombres".

Este "neopuritanismo" hay que relacionarlo con la teoría cristiana de que la diferenciación sexual no puede nunca prevalecer frente a la universalidad de la naturaleza humana (Jean Marie Aubert, *La femme. Antiféminisme et christianisme,* 1975).

El mito de la "bisexualidad" está también directamente unido a la idea de que al nacer el sexo no está determinado más que "superficialmente", y que no se modele realmente más que por medio de la educación familiar y las relaciones sociales.

El número 7 de la *Nouvelle Revue de psychanalyse* trataba de la "Bisexualidad y las diferencias de los sexos". Los discípulos de J.B. Pontalis intentaban renovar el tema del hermafrodita mediante extrapolación de las tesis de Freud sobre la alteridad. Joyce McDougall escribía: "El ideal hermafrodita encuentra sus raíces en el ideal de fusión, que une al hijo en el seno maternal" (Cf. también las especulaciones de Groddeck sobre el "fantasma masculino de embarazo" y su exposición por Eugénie Lemoine-Luccioni: *Partage des femmes,* 1976). Frente a esta teoría, el Dr. Gérard Zwang aporta hechos que la desmienten. "La condición humana, escribe, no se vive más que en tanto que se es hombre o mujer. Desde el instante de la fecundación, la suerte está echada. Algunos se relamen de gusto con la bisexualidad de cada ser humano. Tal concepción no supera el nivel científico de las conversaciones de salón (…). La herencia sexual somática no puede ser negada. Las actitudes viriles de ciertas mujeres o afeminadas de ciertos hombres no pueden cambiar en nada su polaridad genésica. En cuanto a los trans-sexuales que se hacen mutilar los senos o los genitales, o que se hacen crecer mamas hormonales, son graves enfermos mentales".

No es por lo tanto ni el azar ni las estructuras sociales las que hacen que un niño nacido como "chico" o como "niña" lo siga siendo toda su vida. Es el armamento cormosómico de las células el que los constituye. Hay que señalar, por otra parte, que si hubiese verdaderamente bisexualidad biológica, únicamente el hombre podría pretender tenerla, pues es el único portador de dos cromosomas sexuales X e Y, no teniendo la mujer más que dos genosomas X.

Los investigadores precisan a este respecto que las diferencias juzgadas "escandalosas" por el MLF no conciernen únicamente a los caracteres sexuales primarios y secundarios, sino también a las secreciones endocrinas, la reacción a los estímulos mórbidos, la patología, la resistencia al esfuerzo y al dolor, y hasta el funcionamiento del hipotálamo. La actividad de los medicamentos y de los tóxicos varía con el sexo. Basándose en diferentes parénquimas como los enzimas se puede hablar de "sexo bioquímico". Para ciertas sustancias se puede evidenciar una diferencia sexual de actividad y paralelamente, una diferencia sexual de metabolismo (Cf. P. Binet, *Lá activité des médicaments et des toxiques en fonction du sexe,* 1972).

El profesor Gilbert-Dreyfus, endocrinólogo, declara: "Ciertas funciones del hipotálamo, aglomerado de fibras y de núcleos nerviosos que forma parte integrante del cerebro, se ejercen diferentemente en un sexo y en otro. Los cerebros del hombre y la mujer y por lo tanto su modo de pensamiento, ciertamente no son idénticos, y me declaro en contra de la aserción de que no hay cerebro masculino ni cerebro femenino, sino uno mismo y único cerebro, el de la especie humana". "Con ropas y muñecas, añade, se corre el riesgo de hacer de un chico un niño neurótico, pero no por ello dejará menos de ser un chico; incómodo en su propia piel, mal adaptado al mundo exterior; todo lo más, será un candidato al travestismo, incluso a la homosexualidad".

Debido a la solidaridad psicofisiológica del organismo, la diferencia la encontramos –en buena lógica-, en la casi totalidad de las presdisposiciones psicológicas y temperamentales. Un ejemplo: la tendencia a la agresividad, más claramente señalada en el sexo masculino. Debido a la presencia de un porcentaje de andrógenos más elevado, se manifiesta en los primeros meses de vida. "A la potencia, la resistencia, la energía, la combatividad, el instinto de caza, de conquista

y de dominación, que son caracteres masculinos, se oponen los atributos de la mujer: sumisión, pasividad, sensibilidad, ternura, receptividad, intuición y sentido de los matices" (profesor Gilbert- Dreyfus).

En la mujer, todos los rasgos de constitucón físicos y psíquicos que tienden a la conservación están superiormente acentuados. Teniendo como principal función biológica dar la vida y favorecer su preservación, la mujer se inclina por la tradición (concebida como la repetición de lo que ya ha demostrado su capacidad) y a la educación (concebida como el aprendizaje de un modelo y de su reduplicación). El hombre, por el contrario, tiende a la innovación –incluso cuando ésta comporta un riesgo. Aunque se fatiga más fácilmente, la mujer puede soportar una tensión física más fuerte. Vive por lo general mucho más tiempo. Resiste mejor el dolor. Su superioridad biológica en lo que concierne a la resistencia y a la vitalidad es tan conocida como la del hombre en lo que concierne al empleo preciso de la fuerza, el récord y el esfuerzo localizado. En la mujer es lo continuo lo que constituye su superioridad; en el hombre lo discontinuo.

Encontramos la misma diferencia en la cuestión de la inteligencia: con capacidades medias similares, la amplitud de las variaciones del coeficiente de inteligencia es mayor en el hombre que en la mujer.

"Los hombres son menos medianos que las mujeres, explica Stassinopoulos. Entre ellos se encuentran genios e idiotas, gigantes y enanos. Esta mayor variabilidad de los hombres no se puede explicar por la influencia del ambiente, tal y como se podría hacer con una simple diferencia en las capacidades medias. Si la proporción menor de mujeres en los escalones superiores de la sociedad se debiera al hecho de que tratadas como mentalmente inferiores a los hombres, efectivamente lo fuesen, ¿cómo se explica el MLF que el porcentaje de idiotas sea mucho más elevado en los hombres? Y, ¿por qué las clases de recuperación están llenas de chicos? ¿Por qué encontramos débiles mentales de sexo masculino, en mayor número, en los hospitales psiquiátricos?

Dado que esta diferencia notable entre los sexos no se puede explicar más que por la biología es por lo que ha sido silenciada por el MLF. Efectivamente, el cromosoma masculino Y engendra una mayor variedad genética en todos los estadios del crecimiento, por ello el desarrollo masculino es más lento, concediéndose más tiempo para la aparición de las variaciones.

A partir de las mismas constataciones, Hermann de Keyserling –para el que la "masculinidad o la feminidad de un ser humano es algo más profundo que su cualidad de ser humano en general"-, escribe en su *Psicoanálisis de América*: "Desde el punto de vista de la psicología de los instintos y de los impulsos elementales, se puede llamar al hombre el componente individualista y por lo tanto egotista o egoísta de la humanidad, y a la mujer el componente altruista, desinteresado y social".

"Toda iniciativa, toda invención y toda variación presuponen un predominio del elemento de afirmación de sí mismo; por otra parte, toda preservación y toda continuidad en las dos dimensiones de la simultaneidad y de la sucesión presuponen un predominio del impulso altruista. Ambos impulsos son igualmente necesarios para la continuación y para el progreso de la vida. Sin la afirmación de sí misma la humanidad no podría durar en la tierra, y tampoco habrá ninguna especie de progreso. Por otra parte, sin el olvido de sí mismos como fuerza dominante, la única relación normal entre los seres humanos sería la guerra".

Hay por lo tanto complementariedad de dos temperamentos: el "individualismo" masculino y el "altruismo" femenino, que son tan necesarios el uno como el otro para el progreso de la humanidad (Keyserling, por otra parte, no ha dudado en demostrar que el altruismo puede ser también un modo de dominación).

"Sin embargo, no hay que dudar, prosigue Keyserling, que la mujer es esencialmente imitativa, pues cede y se somete, y si llega a amar, su máxima felicidad, consiste en fundir su personalidad con la del hombre amado. Pero aquí entra en juego precisamente esta

consideración que prueba que la mujer representa realmente el sexo fuerte. Puede estar sometida y ser imitativa cuanto quiera, pues siéndole esto naatural, no se ve nunca dificultada ni truncada en su desarrollo. Por el contrario, como demuestra toda la historia, ha alcanzado su máximo desarrollo y perfección, entregándose a un ideal, sea éste un dios o un hombre. Esto implica que el hombre, en cualquier grado que predomine, no despoja nunca a la mujer de su potencia inrínseca, si ésta tan sólo conoce su oficio de mujer".

La "pasividad" de la mujer y su "disponibilidad" (mencionadas por innumerables autores, aunque definidas como "míticas" por el MLF) forman parte de esta constitución natural, que tiende esencialmente a la conservación.

Las neofeministas se equivocan al rechazar como humillante esta "pasividad". A largo plazo, la receptividad a la que nada pone fin se muestra mucho más ventajosa que la actividad, que por definición es un acontecimiento que se termina. "En dos miembros esencialmente iguales de una pareja, el que se mantiene tranquilo o espera, no sólo más tarde o más pronto suscita un despliegue de las fuerzas del otro, sino que incluso las agota" (Keyserling). En la mujer, la duración es una cualidad que se corresponde con la intensidad en el hombre. Pero es para idealizar la duración por lo que el hombre, en su deseo de eternidad, ha creado la religión.

El MLF denuncia también el estado de "dependencia material" en el que un gran número de mujeres se encuentran respecto de su pareja masculina. Ahora bien, esta idea de que la mujer pierde su libertad cuanto está en estado de dependencia económica equivale no solamente a considerar implícitamente que los factores materiales son de un modo absoluto más importante que otros, sino también y sobre todo, a cerrar los ojos ante el hecho de que la mujer ha compensado tradicionalmente su dependencia material por un haz de influencias psicológicas y sentimentales, que han supuesto para el hombre, muy a menudo, una profunda dependencia espiritual.

Es un hecho constatado que la mayor parte de las mujeres prescinden mejor del trato masculino que la mayor parte de los hombres del trato femenino. Es una realidad también que la influencia de las mujeres en los hombres está más extendida y es más duradera que la de los hombres sobre las mujeres. Esto se debe precisamente a que en el hombre, las inhibiciones que tienden a la conservación están menos claramente señaladas. Por la misma razón, una vez que se ha librado de una influencia exterior, experimenta una mayor dificultad en encontrar su identidad anterior. Por el contrario, indica Keyserling, "dado que está en su naturaleza entregarse, la mujer adopta muy fácilmente la psicología del hombre que ama o que admira, pero por otra parte vuelve a su tipo original en el momento en que cambia su actitud emotiva".

El hombre "idealista" coloca a la mujer en estado de dependencia material. Pero la mujer "materialista" le coloca a éste en estado de dependencia espiritual. No está claro que la primera sea la dependencia decisiva. "La situación superior o inferior de una persona, sigue escribiendo Keyserling, depende de la influencia psicológica que ejerce –ya sea hombre o mujer. El poder únicamente material, por sí mismo no vale para nada, salvo cuando la decisión pertenece a la fuerza bruta, excepción muy rara en las comunidades civilizadas. No se convierte en superior más que cuando la gente cree en él en tanto que elemento decisivo".

Ahora bien, añade Keyserling, "Europa nunca ha creído en el poder financiero en tanto que solución última. La extensión de esta creencia extraña es una de las originalidades de Estados Unidos. En América, las gentes creen realmente que el rico es por esta única razón un hombre superior; en América el hecho de dar dinero crea en realidad derechos morales".

Es muy notable que el neofeminismo en la línea de *Women´s Lib* haya venido precisamente del otro lado del Atlántico, de esta América del Norte en la que, sin embargo, el papel predominante de las mujeres habría hecho pensar que estaban plenamente "emancipadas".

Esta paradoja no es más que aparente. El predominio en Estados Unidos del elemento femenino, señalado esencialmente por las

características femeninas de la sociedad –poder de la opinión pública, importancia de los sondeos, tendencia del Estado a responder a las exigencias más que a determinarlas, prioridad concedida a la adquisición de bienes-, está directamente relacionado con la inhibición del espíritu masculino, en particular del principio de autoridad, cuyo abandono forma parte de la institución misma del sistema americano (toda democracia es a este respecto de esencia femenina). Esta inhibición de los valores masculinos está parcialmente compensada en el hombre por rasgos tales como la hipertrofia del instinto de juego, el exceso en el gusto por el rendimiento económico, etc. Todo ello ha repercutido en un mayor desasosiego de la mujer. En primer lugar, en razón de la prioridad absolutada dada a los criterios materiales y financieros, que establecen una dependencia económica de la mujer sin contrapartida (y la hacen por lo tanto insoportable). Luego, porque la complementariedad de los sexos ha sido rota, lo que la mujer percibe, conscientemente o no, de forma aguda.

Otros trabajos científicos recientes han permitido establecer una relación estrecha entre las diferencias de aptitud, según los sexos y la estructura del cerebro. Por ejemplo, el hecho de que las chicas saquen por término medio mejor puntuación en las pruebas de aptitud verbal que en las pruebas no verbales (pruebas de aptitud espacial por ejemplo), mientras que es al revés en los chicos, se explica por una lateralización más precoz y más pronunciada de las funciones cerebrales.

De adultos, escribe Stassinopoulos, "las mujeres continúan sobresaliendo en las actividades verbales y los hombres en las actividades no verbales. Los hombres se muestran superiores en el manejo lógico de los conceptos y de las correlaciones, ya se trate de cifras, palabras, programas o relaciones espaciales. Las mujeres dominan en la expresión verbal y en la ejecución. Por término medio, no existen diferencias de inteligencia entre los sexos. Simplemente están dotados de modo diferente".

Este hecho de la complementariedad de los sexos es fundamental. El hombre tiene tanta necesidad de la mujer como la mujer tiene necesidad del hombre, no solamente desde el punto de vista sexual, sino también desde un punto de vista psicológico y espiritual, para construirse mediante antagonismo, enfrentándose con la diferencia elemental, que es el signo más visible de la diversidad universal. La mujer es la parte "terrestre" de la especie humana, el hombre es la parte "celeste". La mujer está más profundamente comprometida con lo biológico, la naturaleza, la continuidad; el hombre lo está de un modo más profundo con lo simbólico, lo institucional, lo discontinuo. Y es esta complementariedd dialéctica fructífera, de la que el hijo es producto, la que fundamenta afectivamente la necesidad de la diferencia mutua. Es la que durante la educación establece en forma de dos polos en interacción mutua el ejercicio de las funciones de padres. Es a través de ella que el hombre y la mujer entran en correlación espiritual. Sobre todo es a través de esta correlación como superan sus tipos originales para acceder, si son capaces de ello, a un tipo sintético superior.

"Es fundamentalmente tan ridículo hablar de la superioridad del hombre o de la mujer como de la superioridad del polo eléctrico positivo o negativo" (Keyserling).

Consiguientemente, se puede dedir que cada sexo es en un plano diferente, el objeto sobre el que el otro imprime su marca y por el que al mismo tiempo se forma. Cada sexo se convierte así en una función del otro sexo. De tal forma que la degradación de uno entraña necesariamente la degradación del otro.

Estando la humanidad en su conjunto constituida por dos sexos, la ausencia de creatividad de un sexo entraña en efecto la ausencia de creatividad del otro. Es lo que se produce esencialmente cuando uno de los dos sexos ya no se asume más como tal, y busca hacerse idéntico al otro, con lo que se crea un desequilibrio de la estructura elemental. De esta forma, conforme la mujer alcanza un desarrollo elevado en el orden del principio masculino, pierde la potencia inspiradora que es el atributo de la feminidad –y el hombre se convierte en menos creador.

"Esto, escribe Keyserling, nos conduce al problema particular de Estados Unidos. América es actualmente el país del globo que se aferra más a la educación y al mismo tiempo es el menos creador. Estos dos fenómenos tienen lugar en todas partes en las que predomina absolutamente el principio femenino; el principio masculino y creador, si continúa existiendo, pierde fatalmente su vitalidad, queda oculto, o de cualquier forma pierde eficacia".

El dimorfismo sexual, es decir, la diferenciación de los sexos se manifiesta por lo tanto como un dato fundamental de los sistemas vivientes –y particularmente de los sistemas humanos.

Aron Isaakovitch Belkine, entonces director del laboratorio de endocrinología del Instituto psiquiátrico de Moscú, explica: "La evolución biológica ha suscitado en múltiples especies una división en dos sexos, que presenta enormes ventajas desde el punto de vista de la adaptación al medio y de la aptitud para sobrevivir. Este fenómeno no se sitúa únicamente en el plano genético, sino también en el de las actitudes. Evolucionando separadamente, en cada sexo han acabado por observarse claras diferencias en la constitución, en los tipos de conducta y en los caracteres. No yhay más razones hoy que en el pasado para modificar de manera arbitraria o ilimitada las características de la función social propia de cada sexo, pues reposan efectivamente en fundamentos biológicos, que no se deberían desdeñar, sin exponernos a consecuencias funestas".

La "desexualización" de los comportamientos no puede efectivamente más que conducir al empobrecimiento del yo. "La ciencia moderna, precisa Belkine, ha recogido sobre este aspecto suficientes datos dignos de crédito para que pueda considerarse con toda certeza el sentimiento de pertenencia sexual como un componente indispensable de la personalidad. El individuo que está desprovisto de él es incapaz de llevar una existencia normal en la sociedad".

La extinta URSS fue precisamente, en el transcurso de los años veinte, uno de los países donde el feminismo utópico conoció una cierta fuerza. Actualmente Belkine declara: "Los que reivindican insistentemente la identidad del hombre y la mujer, la revolución sexual y el derecho a romper con las convenciones, no les mueve quizás más que el deseo egoísta e irreflexivo de sustraerse a la función que la naturaleza y la sociedad le asignan a cada uno".

A finales del siglo pasado, en *Sexo y carácter*, Otto Wwininger había reconocido, en una aptitud superior para tratar objetivamente de "aquello que no es uno mismo", la característica mayor del temperamente masculino, en relación con el temperamento femenino. La mujer, afirmaba Weininger, es más prisionera que el hombre de su subjetividad. Es por esto que la vida pública, que es la administración de los otros que no son uno mismo, ha sido siempre una esfera esencialmente masculina.

Weininger llegaba incluso a definir al hombre como al "ser de la Idea". La mujer, decía, no es más que un "ser de naturaleza". Es un individuo, pero no llega a ser una persona. "La Idea le es desconocida. No la afirma ni la niega. No es moral ni antimoral. Hablando en lenguaje matemático, no tiene signo, carece de resultado". Mientras que el hombre posee una inteligencia incondicionada, intemporal, capaz de un pensamiento conceptual autónomo, la mujer permanece dominada por su naturaleza. Su único pensamiento esencial es el de la continuidad de la especie. Es por esto, que a sus ojos, el acoplamiento tiene siempre una importancia positiva. Para ella, el bien supremo es la carne: busca realizar este ideal, siempre y en todo lugar. "De las misma forma, escribe Weininger, que los órganos sexuales son desde el punto de vista físico el centro de la mujer, la idea sexual es el centro de su naturaleza mental".

Weininger relaciona la débil aptitud de la mujer para participar de lo ilimitado (o de lo incondicionado) con sus afinidades electivas. Observa en su incapacidad relativa para una relación fundamental con "la cosa en sí" (y por lo tanto para construir esta "cosa en sí", a la vez como distancia y como definición de sí), la causa de un rechazo instintivo de la noción

de orden. La mujer, declara, está obligada a adherirse a todas las doctrinas (socialismo, pacifismo, etc) que ven en la sociedad una simple aglomeración de individuos, y no un conjunto de personas dotadas de una individualidad autónoma. A causa de ello, está "condenada a girar en torno a la realidad, sin penetrar nunca en ella".

Para Weininger, hay también una relación directa entre el advenimiento de las democracias liberales y el comienzo del reinado de los valores femeninos.

"Nuestra época es la más femenina, estima Weininger. Vivimos en un tiempo en el que el arte se contenta con mamarrachadas y busca su inspiración en los juegos de los animales; un tiempo de anarquía espiritual, que ha perdido el sentido de la justicia y del estado; un tiempo de moral comunista, de la más loca de las visiones hisóricas: la interpretación materialista de la historia; un tiempo de capitalismo y de marxismo; un tiempo en el que la historia, la vida y la ciencia no pueden elevarse por encima de la economía política y de la instrucción técnica; un tiempo en el que el genio pasa por una forma de locura; un tiempo sin grandes artistas, sin grandes filósofos; un tiempo sin originalidad y, sin embargo, torturado por el deseo más loco de originalidad …".

Y concluye: "Hay que escoger. Escoger entre el varón y la hembra, entre la cultura y el business, entre el reconocimiento de los valores y la ignorancia de los valores, entre la más alta vida terrestre y la vida terrestre a secas, entre la afirmación que es similar a Dios y la negación".

Vemos enseguida lo que hay de excesivo y de dogmático en esta doctrina que conduce prácticamente a negar la complementariedad de los sexos. Queriendo oponerse al feminismo, Weininger pasa de un exceso al otro. Es verdad que el hombre atravesaba una crisis de identidad. Nacido en una familia judía austríaca, se convirtió del judaísmo al cristianismo, sin llegar sin embargo a encontrar lo que buscaba. Se suicidó en 1902, a la edad de veintitrés años. Su libro ejerció sobre los espíritus una influencia considerable.

La mujer en Occidente

Si fuese consecuente consigo mismo, un cierto feminismo se confundiría con la defensa de la cultura y de los valores europeos. Pues es en Europa, únicamente, donde se ha considerado a la mujer, desde siempre, como una persona y no como un objeto. Una simple comparación de la civilización europea antigua y la del próximo Oriente antiguo lo demuestra ampliamente.

En una voluminosa obra en la que da muestras de la misma independencia de espíritu que en sus trabajos anteriores, Julien Cheverny critica con dureza una "civilización judeo-cristiana que no ha sabido nunca conciliar lo sexual y lo eugenésico más que pasando por alto, muy a menudo, la cuestión". "En el conjunto de la historia de Israel, escribe Jean-Marie Aubert, la mujer nunca ha gozado de una gran libertad". Precisamente, la desvalorización social de la mujer forma parte de la estructura religiosa.

Jurídicamente, la mujer tiene la condición de los "incapaces", junto con los esclavos, los enfermos y los idiotas. Salvo en algunos casos precisos, su testimonio no puede aceptarse. No tiene el derecho de divorciarse, pero puede ser repudiada; se convierte entonces en impura. Según la escuela rabínica de Hillel, la repudiación se puede pronunciar por no importa qué motivo, empezando por el descubrimiento por parte del marido de una mujer que le plazca más.

El judaísmo, al plantear como un principio la elección de un pueblo particular, hacía de la perpetuación de éste, sin embargo, el más sagrado de los deberes. Acentuaba, por lo tanto, la importancia de la familia, concebía el matrimonio como una obligación religiosa y la esterilidd como una maldición. El cristianismo, religión universalista, acentúa por el contrario el proceso de devaluación del cuerpo y de la sexualidad, y acentúa la castidad como una ofrenda a Dios. En contrapartida, concede a la mujer el misticismo que el judaísmo le prohíbe.

Estableciendo la "familia cristiana" –pero considerando el matrimonio como un al menor- recupera por su cuenta la tradición

europea de la monogamia. A la hostilidad cristiana contra la mujer, que procede del judaísmo, se añade por lo tanto una hostilidad más general frente a todas las cosas de la carne, de carácter probablemente gnóstico.

"La tradición cristiana, escribe Cheverny, o hace de la mujer un ser inferior al hombre, la simple auxiliar del varón, la subalterna y la traidora, o bien hace de ella la Virgen-Madre del Dios hombre, que visitada por el arcángel se somete sin réplica a la voluntad del Espíritu-Santo. Nunca será igual al hombre en el seno de esta pareja que forman los dos sexos".

La Europa antigua nos presenta un cuadro muy diferente. En todas las sociedades indo-europeas- de las que proceden las culturas europeas actuales- la mujer ocupa un puesto privilegiado. Estas sociedades, basadas en un sistema de tipo patriarcal en el que los vínculos que permiten (y transmiten) las identificaciones dependen del parentesco masculino, donde la familia está sometida a la autoridad del padre, y el panteón también concede el puesto principal al dios-padre, definen, no obstante, un sistema social completo, en el que la mujer, no sólo es "admitida", sino que es honrada, porque la visión del mundo que en ella se expresa, establece la relación de los sexos bajo la perspectiva de la complementariedad.

Ésta es la razón por la que esta concepción desigualitaria del mundo, que se basa necesariamente en el reconocimiento de la diversidad, ha considerado siempre al otro sexo, en Europa, como enriquecedor y no como una maldición que resultaría de un "pecado original". El politeísmo es el reflejo de esta diversidad humana, al igual que el monoteísmo es el reflejo de una aspiración regresiva a lo único. Mientras que Yavé es un dios "masculino" –y celoso-, son innumerables las diosas y heroínas, cuyos nombres ha conservado la historia y la tradición europeas, desde los textos védicos y las epopeyas homéricas hasta los relatos romanos y las sagas escandinavas.

Ya sea en Esparta, en Atenas o en Roma, en los Indo-Arios, en los Celtas o en los Germanos, la mujer está plenamente integrada en las estructuras socio-económicas, culturales y políticas. Participa en la vida pública. Está en cualquier circunstancia junto a su marido. Ëjerce sus derechos mediante procedimientos de justicia. Tiene su lugar en los juegos del estadio donde se exalta el vigor y la salud de los cuerpos, así como en los altares donde se honra a los dioses. En Irlanda, las mujeres ejercen funciones religiosas, políticas e incluso militares. En tiempo de los Cimbrios y los Godos no es raro que tomen parte en los combates.

Con el tiempo, esta actitud ha conocido evidentemente una evolución –que, como escribe Jean-Marie Aubert, se deberá a que el cristianismo "en el momento en el que se expandía en el mundo pagano grecorromano, se encontraba con un medio cultural en el que la condición de la mujer era más favorable que en el mundo judío". De este sincretismo de los valores cristianos primitivos y de los valores europeos nacerá por algunos siglos el "Occidente cristiano". Sin embargo, hasta las postrimerías de la Edad Media, el desprecio hacia la mujer permanece (esencialmente en los Padres de la Iglesia) como una constante de la tradición judeo-cristiana.

Considerada por excelencia como el asiento y el símbolo de la sexualidad, la mujer se transforma en el objetivo de un odio despreciativo, disimulando a veces una especie de pánico psicológico ante el segundo sexo. La vieja idea de la "pureza ritual" subsiste todavía. Durante siglos, teólogos y confesores no admitirán el acto secual, incluso practicado en una unión legal, más que acompañado de la firme intención de procrear. Finalmente, el culto a María, tomando a veces el relevo del culto de Isis, idealiza a una mujer irreal y pone de esta forma los cimientos de la alternativa virgen-y-mártir (madre-y-santa, en versión infravalorada) o prostituta tentadora [...].

Finalmente llega Karl Marx, laicizándolos, repite los grandes temas de la escatología evangélica. Según él, los hombres son "iguales puesto que son idénticos, a poco que se prescinda de pequeñas diferencias". Su crítica del patriarcado conduce por lo tanto a la indiferenciación de los sexos. "¿Con arreglo a qué, y sobre qué base, escribe Cheverny, Marx

puede entender lo que son la relaciones del hombre y de la mujer, desde el momento en que las reduce a la relación de dos seres humanos iguales y parecidos, a los que una historia dotada de sentido liberará de sus alienaciones, al hacer desaparecer gradualmente la dominación del uno sobre el otro?".

En realidad, Marx permanece poco o más o menos en silencio sobre las relaciones sexuales en la sociedad futura. Considerando que el hombre ha nacido bueno, le confía a éste la preocupación de reiventar su sexualidad, pues cuando las "contradicciones" sociales hayan sido eliminadas, recobrará la plenitud de su ser.

El comunismo moderno no podía más que conducir a un nuevo conformismo. "El comunismo soviético, escrite Julien Cheverny, experimenta tanta repugnancia por Tristán como por Don Juan, recusa el feminismo y la feminidad en nombre de una teoría de la solidaridad fraternal de los sexos, que le conduce a concebir la supeditación de la mujer al hombre. Prefiriendo la familia y el hogar a la pareja, excluyendo el erotismo, cómodamente calificado de libertario o de reaccionario, el comunismo repudia el puritanismo desexualizante de China, así como las tentanciones occidentales de las democracias propulares, y se limita a una vía intermedia de conformismo pequeño-burgués (…). En la mujer, el catolicismo ve a la madre; el comunismo de los países latinos verá tanto a la madre como a la trabajadora, pero omitirá reconocer en ella a la amante o a la esposa".

El papel de Freud es de una suprema ambigüedad. Redescubriendo el continente perdido del deseo, provoca una vuelta intensa de Dionisios y de Pan, pero pone al mismo tiempo los cimientos de una nueva forma de culpabilización. Buscando surprimir los "tabúes", los institucionaliza por medio de una teoría reductora. Al decálogo de las prescripciones le sustituye un catálogo de perversiones. La mala conciencia renace de una falsa manera de liberarse de sí misma. Freud hace bascular el tabú del mundo trascendente a la conciencia que se ignora, y se ofrece al mismo tiempo a desempeñar un papel de intermediario frente a un tirano en adelante interiorizado.

Reducida a lo unidimensional por la supresión progresiva de la experiencia vivida, la sociedad permisiva está hipererotizada, sin ser por tanto erótica. El exhibicionismo ha tomado el relevo del tabú, conduciendo al resultado doblemente paradójico de que el placer carece en delante de alma, mientras que el amor se convierte en un asunto espiritual.

En su ensayo sobre la *Sociología de la sexualidad*, Helmut Schelsky ve en la sexualidad no selectiva un signo de evidente decadencia. "La ausencia de normas, escribe, corresponde a un estado de decadencia biológica (…). Una promiscuidad secual desordenada corresponde a una situación de precivilización".

"Suprimiendo las prohibiciones, observa Cheverny, la sociedad permisiva mutila lo erótico; al desembocar sobre el anti-amor, devalúa el sexo y hace de él un remedo; acabando en la cortesía, no por ello deja de devaluarlo menos, al convertirlo en recambio o pieza adicional. La puta entrega su sexo, pero preserva su boca del contacto del cliente. La occidental de finales del siglo XX entregará su sexo y su boca, pero se dedicará a preservar su alma. Ya no será mediante el regalo de su cuerpo como expresará su pasión, sino mediante atenciones y ternuras que reservará para el uso exclusivo de uno solo. El hombre no sabrá en adelante si la mujer le miente, en la misma medida en que sabe que él le ha mentido a ella. Aprenderá, involuntariamente o no, a ser ridiculizado y a aceptar que no hay inferioridad para el hombre en la falsa igualdad que se instaure entre la mujer y él".

Citando a Konrad Lorenz ("no hay amor sin agresividad"), Cheverny insiste en la necesidad de una dialéctica de los sexos, enraizada en la especificidad de los caracteres masculino/femenino. "En el animal como en el hombre, observa, la relación natural, inmediata y necesaria, que evocaba Marx, no será más que el redespliegue de una agresividad, que lejos de ser patológica y anormal, se constituirá en necesidad de la especie y en regla máxima de la relación de los sexos. Allí donde la competición entre congéners se atenúe, como en las ratas, no

habrá parejas. Allí donde se agudice, como en los gansos y en los lobos, las exigencias del acoplamiento y del ritual cortés volverán a tener todo su sentido (…)".

En el mundo occidental, en el que la religión del amor ya no mata, y donde la revolución de la fraternidad mata todavía; en una sociedad industrial, desprovista de creencias y de esperanzas, de mesianismos y de fe, la nueva zoología y la antropología que se obtengan de ella ayudarán a delimitar el campo de lo posible y a hacer comprender en qué sentido la relación sexual es ambivalente. Ayudarán a recordar que el amor, que no siempre es compartido, es casi siempre ambiguo, pues aliena al mismo tiempo que libera, y continuamente combina el sufrimiento con la alegría, la presencia de la muerte con el deseo. Inscrita en una naturaleza, que es también una cultura, la lucha de los sexos continúa, sin que existan medios económicos ni sociales para ponerle fin (…). La nueva zoología le enseña al hombre que es el combatiente solitario de una lucha que no cesa, que la mujer será siempre su enemiga, al mismo tiempo que su compañera, que en definitiva lo sofisticado y lo bárbaro no forman más que una sola cosa".

Los papeles masculino/femenino

Sabemos desde la publicación de los trabajos de la escuela "culturalista" de etnología, especialmente los de Margaret Mead, los de Bronislav Malinowski y los de Clyde Kluckholm, que de una sociedad o de una región del mundo a otra, el tipo de diferenciación implicado en la reparticipación sexual de los papeles sociales puede variar considerablemente. Las neofeministas han creído encontrar en esto un argumento para justificar su posición.

"En algunos lugares, la mujer nunca se ocupará de la agricultura, escribe Evelyne Sullerot, en otros, las tareas agrícolas le serán encargadas. En unos lugares, el pantalón será la ropa reservada a los hombres, en otros, será la ropa femenina. Ese conjunto de signos constituye una especie de sexo social, que define a las mujeres en el seno de la sociedad, tanto como su sexo eros".

En realidad, tales observaciones no prueban mas que una cosa: que el hombre es un ser de cultura; que en él, los hechos de cultura se incorporan a los hechos de naturaleza, y que existen en el seno de la humanidad imporantes diferencias de estructura social y de mentalidad. A decir verdad, no habría que haber esperado a que Margaret Mead lo dijese, para darnos cuenta de ello. Sin embargo, las variaciones (por otra parte relativas) que registramos aquí y allá –en general en el seno de poblaciones primitivas- no alteran en nada un dato fundamental de todas las sociedades humanas, que es la diferenciación de las funciones sociales masculino/femenino. La función asumida por cada sexo puede variar según las culturas y los pueblos. Nunca, en ninguna parte, es la misma para los dos.

Por otra parte, ciertas tareas son siempre asumidas por el mismo sexo. En todas partes, los hombres cazan y ponen trampas a los animales, mientras que las mujeres cocinan y conservan los alimentos. Igualmente, en casi todas las sociedades, los hombres ocupan una posición social dominante. La vida política y económica constituye principalmente su esfera. Las responsabilidades que ostentan las mujeres son generalmente de carácter privado: tienen más relación con el universo familiar que con la comunidad tomada en su conjunto.

Esta repartición de los papeles sociales entre los sexos ha preocupado desde siempre a los investigadores. Las ideologías, por otra parte, tampoco han estado ausentes en estas especulaciones. En el siglo pasado, los trabajos de Lewis Morgan, popularizados por Friedrich Engels, han llevado a ciertos autores a pensar que el fenómeno era un simple producto del "medio ambiente", y que podía ser fechado históricamente. Esta teoría ha sido criticada fuertemente por la teoría contraria, que afirma que las variaciones culturales observables tienen una base genética y remiten en último extremo a hechos biológicos.

Según la hipótesis culturalista, la sujeción relativa de la mujer en relación al hombre se debería al advenimiento de la revolución neolítica, que entrañaría la división del trabajo, la sedentarización del hábitat, la propiedad

privada, etc. Es igualmente la tesis de los autores marxistas (implica, señalémoslo, en vista de una "transformación" de las relaciones entre los sexos, la abolición de todo lo que ha derivado de la revolución neolítica, es decir, la casi totalidad de la historia humana).

Las teóricas del MLF se han adherido a este punto de vista. Kate Millett sostiene que el patriarcado no tiene "fundamento biológico". Kay Martin y Barbara Voorhies hacen coincidir el principio de la "dominación masculina" con el paso de una sociedad de cazadores a una sociedad de agricultores-productores. Juliet Mitchell afirma que la aparición de los papeles sexuales ha seguido a la institución de la propiedad privada; la mujer habría sido entonces relegada al papel de objeto poseído, convirtiéndose la reproducción al mismo tiempo en una re-posesión o duplicado de posesión (una "parodia de producción"). Katherine Sacks acentúa la exclusión de la mujer del proceso de producción social desarrollado en el exterior de la familia: es en este momento cuando nuevas "mitologías" habrían redefinido las aptitudes y el posicionamiento de los dos sexos como existentes "desde siempre".

Este esquema exige varias observaciones.

Reposa, en primer lugar, en una concepción superada de la antropología. Las tesis de Morgan sobre las "edades de la humanidad" –a partir de las que Engels habría edificado su doctrina- son actualmente abandonadas. No ha habido desarrollo unilineal de la humanidad, y las diferencias culturales no han pasado sistemáticamente de la "promiscuidad primitiva" al matriarcado y luego del matriarcado al patriarcado.

Por otra parte, los intentos que se han hecho hasta el momento presente para educar a los individuos en un papel sexual diferente de su sexo biológico (experiencia de John Money y Anke Ehrhardt) no han sido coronados por el éxito.

Agunos teóricos "culturalistas" (B.T. Davies, Paul Rosenblatt, Michael Cunningham) han intentado demostrar que los factores biológicos intervienen muy débilmente en la determinación de las elecciones profesionales de la mujer.

Esta misma afirmación es dudosa. En la historia, apenas se cuenta ninguna mujer filósofa o compositora de música, aun cuando a las mujeres nunca se les ha impedido brillar en estos campos. En la actualidad, a la hora de elegir, la inmensa mayoría de las mujeres se dirigen hacia profesiones más o menos ligadas a los caracteres que les son propios.

Estos hechos encuentran una explicación lógica en la teoría de que las diferencias sexuales del comportamiento social prolongan predisposiciones innatas, resultantes de la selección natural, en el curso de la evolución, y de una adaptación, cada vez más marcada de los sexos a sus papeles específicos.



En un estudio que han consagrado a las diferencias psicológicas entre los sexos, Josef Garai y Amram Scheinfeld estiman que los papeles sociales masculino/femenino deben ser considerados como el resultado de "papeles sexuales, biológicamente adaptados". "Algunas diferencias inherentes a cada sexo, escriben, han podido condicionar a los hombres y a las mujeres al aprendizaje de aptitudes particulares, y a encargarse de ciertas funciones, que han sido después institucionalizadas a través de ocupaciones profesionales y prescripciones culturales".

Corine Hutt (*Males and Females*) ha sacado a la luz todo un complejo adaptativo de caracteres genéticos, que han convertido a la mujer en un ser más apto para procrear, para alimentar y educar a los hijos; y al hombre en un ser más dotado para la caza y la protección de la familia. Precisa además que este proceso

de adaptación no ha afectado únicamente a los caracteres fisiológicos, sino también a los caracteres psicológicos. Jeffrey Gray y Anthony Buffery piensan también que la superioridad de la mujer en el campo verbal se deriva de una adaptación filogenética, unida a la necesidad de enseñar a hablar al niño. En el hombre, el mismo proceso habría conducido, en función de la caza, a una superioridad en la aptitud espacial. Otros autores como Lionel Tiger, Edward Wilson, Desmond Morris y Robert Ardrey, consideran genéticamente determinados rasgos más específicamente masculinos como el sentido de la orientación, la tendencia a reagruparse entre miembros del mismo sexo, un modo de pensamiento más diversificado, etc.

Hay, por lo tanto, razones para pensar que lo cultural ha tomado simplemente el relevo de lo biológico, y que ha acentuado progresivamente disposiciones ya inscritas en la historia de la especie, según una ley de la evolución que sigue siendo, ante todo, una ley de la diferenciación creciente."Una visión realista del origen de los comportamientos sociales evidencia una secuencia continua, en lugar de implicar una acontecimiento particular que ha sobrevenido en el transcurso de la evolución o de la historia" (Johan Archer).

Si la cultura no crea por sí misma la distinción de los papeles sociales masculino/femenino, por el contrario es evidente que la modela en el seno de las estructuras y en direcciones diferentes; instituye preferentemente tal o cual sistema de parentesco; y de más o menos la primacía a los valores masculinos o femeninos, etc.

Si tomamos el ejemplo de la monogamia, nos damos cuenta enseguida que no es una "necesidad universal" que se impondría al espíritu como un esquema "innato" de toda estructura social. En determinadas sociedades, existe la poligamia, o mucho más raramente la poliandria. Pero es una realidad también subrayada por Helmut Schelsky que "en lo que concierne a los grieos, los romanos y los germanos, se señala una coincidencia absoluta entre su expansión política, su más alto grado de civilización y la adopción de una estricta monogamia".

Esta relación, tan frecuentemente señalada en la civilización europea, entre el patriarcado, la monogamia y, por otra parte, la incesante transformación de la sociedad, es tal, que uno puede preguntarse si esta civilización habría llegado al nivel que ha alcanzado, sino hubiese estado dotada precisamente de las estructuras familiares y sociales de este tipo.

Es lo que han comprendido perfectamente los adeptos de un neofeminismo puramente igualitario, para los que el tema del "matriarcado primitivo" –aunque muy criticado por la etnología moderna- continúa ejerciendo una verdadera fascinación, en la medida en que deja vislumbrar –aunque no fuese más que hipotéticamente- un estado social anterior a este "putsch masculino", que fue la revolución neolítica y el advenimiento de la sociedad patriarcal indoeuropea.

Ernst Bornemann sostiene que la aparición de la cultura indoeuropea, sobre la base de una ideología tripartita implicada por el patriarcado, ha puesto fin a un estado social, que define como una cultura "femenina" –no en el sentido de una dominación de los hombres por las mujeres, sino en el sentido de una primacía de los valores femeninos de seguridad, de amor universal y de igualdad (primacía de la que habría sido garante el sistema matriarcal). De ello deduce que la vuelta a una dialéctica sexual igualitaria será imposible, en la medida en que la cultura europea continúe existiendo sobre los fundamentos que desde siempre le han caracterizado.

Françoise d´Eaubonne, para la que "la dimensión absoutamente nueva del problema político mundial no es más que el resultado lejano de un camino tomado desde la edad del bronce en Europa", ha comprendido perfectamente que "una auténtica revolución, por lo tanto mutacional, que superaría al espíritu clásico de revolución, al igual que éste ha superado al espíritu liberal de reforma, implicaría al mismo tiempo la revolución de las estructuras económicas, sociales y técnicas, que son las infraestructuras, y la revolución de

los valores de base, que no son únicamente vagas superestructuras, sino también la interiorización, el factor repetitivo inevitable". En definitiva, "que ningún cambio material, por espectacular que sea, podrá ser válido, si se mantienen ideológicamente (…) los imperativos morales de apropiación, de expansionismo y de competitividad, que aparecen con el patriarcado y la subordinación de las mujeres".

Llevando el neofeminismo hasta sus conclusiones últimas, D´Eaubonne propone por consiguiente inspirarse en las "sociedades ginecocráticas" que cree descrubir en el límte del neolítico, en vista de una "cogestión igualitaria de los dos sexos", y de una reorientación anti-prometeica del mundo, sobre una base "eco-feminista". "Sí –exclama ella-, la sociedad patriarcal, esquema universal del planeta, ha vencido a la Gran Diosa, y le ha hecho beber a Boadicea despojada la copa de veneno".

Michèle Manceaux escribe: "Las mujeres no se liberarán mas que cuando se liberen de la familia". Ahora bien, para destruir la familia hay que destruir las estructuras sociales que la configuran, los valores que la inspiran, las formas mentales que la justifican. Se trata por lo tanto de abolir la totalidad de la historia, en la esperanza de una vuelta al Edén ante-histórico –la "edad de oro" anterior a la civilización. Entonces, afirma d´Eaubonne, y solamente entonces –y que según sus propias palabras hay identidad entre "la preponderancia de las mujeres" y la "matria original del comunismo primitivo"-, el "proletariado se podrá negar, en tanto que proletariado, y las mujeres asumirse, en tanto que universalidad: la raza humana".

Françoise Giroud exclama de corazón: "Sería extraño no sólo que de repente reapareciese la mujer primitiva, a la que ha hecho falta reducir, amordazar, aborrecer y aprisionar por todos los medios, sino que los hombres tuviesen la capacidad de hacer otra cosa que aquello que se denomina el amor y no se pusiesen a crear civilización".

Vemos por algunas citas la relación poderosa que existe pro una parte entre el neofeminismo igualitario y una cierta constestación "ecológica" en su deseo de vuelta a una "naturaleza" prehumana y prehistórica, por otra, entre la acusación de la cultura y de la civilización europeas y la reivindicación de la autogestión, así como en el rechazo de la autoridad paterna y el recurso a las "técnicas suaves", etc. Todas estas actitudes políticas o metapolíticas se derivan de una misma voluntad de crítica: crítica del padre respecto de los hijos, del hombre respecto de la mujer, de las instituciones y del Estado respecto de la "democracia directa", de la cultura respecto de la naturaleza, de la historia respecto de la prehistoria.

Significativa a este respecto es la observación hecha por Kate Millet en lo que se refiere al escritor D.H. Lawrence: "El ataque contra la democracia, escribe, el ataque contra el cristianismo, el ataque contra el socialismo, derivan de la misma necesidad de Lawrence: la necesidad de luchar contra todo sistema que represente potencialidades igualitarias, ya sean sexuales o sociales, pues estas ideas están unidas".

La izquierda intelectual, observa Jean Cau, ha iniciado la lucha contra el padre. "En todas partes acorrala su imagen: Dios, el jefe, el colono, el conquistador, el profesor, etc. Y el Estado-patrón. ¿Por qué? Porque el Padre es la autoridad, la obligación y la fuerza. Contra el Padre, la intelligentisia propone por lo tanto la alianza de los hijos, todos iguales, de los que la madre, cansada de luchar, será cómplice".

A propósito de esta "revolución reaccionaria" en la que se ha convertido el izquierdismo, Thierry Maulnier escribe: "La revolución reaccionaria es una voluntad de regresión, de retroceso ante un presente y un futuro inquietantes. Utilizano un concepto tomado prestado del vocabulario de Freud, se puede decir que está poseída por una imagen maternal –el deseo de vuelta a la madre naturaleza, a la edad de oro polinesia, al vientre tranquilizador, liberador de preocupaciones, al vientre donde uno es alimentado sin esfuerzo, tal como sucede en la sociedad de recolección".

La mujer en vías de desarrollo

El escritor Barbey d´Aurevilly se jactaba de reconocer en diez líneas de cualquier texto redactado por una mujer lo que denominaba *el odor di femina*. Leyendo la prensa feminista y los libros publicados en sus edciones *Des Femmes*, hubiese estado en su salsa.

En su *Don Juan* el novelista Saint-Paulien escribe: "La mujer se ha convertido en objeto de desprecio, desde que se ha proclamado igual al hombre. Es una pena, porque antes nadie pensaba en negar su superioridad".

Este tipo de ocurrencias enfurece a Kate Milet, pelos en la nuca, papada, intelectual con gafas y conciencia del neofeminismo contemporáneo. Enarbola la bandera de la rebelión contra el patriarcado, los prejuicios masculinos, el racismo masculino, el colonialismo interior –en definitiva, el sexismo. Su libro, *La politique du mâle*, publicado en Francia en 1971, se convirtió en el evangelio del Movimiento para la liberación de la mujer (MLF).

Para apreciar su alcance, hay que situarlo en el marco de una polémica que continúa actualmente. En el movimiento feminista, efectivamente, se enfrentan dos corrientes en torno a esta cuestión: ¿las mujeres son una clase social o un sexo oprimido?

Para los marxitas ortodoxos y ciertos izquierdistas "legalistas" (principalmente los trostkystas), hablar de las mujeres globalmente, sin tener en cuenta las divisiones de clase, es un contrasentido. Las mujeres forman una categoría, no una clase. Una mujer "explotada" está mucho más cerca de un proletario de sexo masculino que de sus "compañeras de la clase dirigente". Además, el argumento de que "el hombre es el burgués en la familia, desempeñando la mujer el papel del proletario", es inadmisible, pues plantea la cuestión de la "eliminación del burgués".

"Aquellos que pretenden que la mujer constituye una clase o una casta, escribe Evelyn Reed en la revista *Partisans*, llegan a la conclusión de que no es el capitalismo, sino los hombres los que son el enemigo principal. Esta postura conduce a una estrategia falsa en nuestra lucha por la liberación. En realidad, el sexismo como el racismo encuentra sus raíces en el sistema de la propiedad privada (…). A fin de cuentas, decir que las mujeres forman una casta o una clase distinta, debe conducir, lógicamente, a conclusiones extremadamente pesimistas en lo que concierne al antagonismo entre los sexos, al revés del optimismo revolucionario de los marxistas. Pues a menos que los dos sexos sean separados completamente, o los hombres liquidados, parece como si debieran estar en guerra para siempre".

Precursora del neofeminismo, Flora Tristan, que reivindica a Engels, afirma por el contrario: "La mujer es el hombre lo que el proletario es al burgués". Igualmente en *Partisans*, Christine Dupont declara que "la abolición de las relaciones de producción capitalistas no es suficiente por sí misma para liberar a las mujeres". Señala que la atribución a causas puramente ideológicas de la "opresión de las mujeres", allí donde el capitalismo, en tanto que tal, ha sido destruído, implica una "definición idealista de la ideología como un factor que puede subsistir en ausencia de una opresión material, que la ideología ayuda a racionalizar".

En el manifiesto de "Bases Rojas de New York", publicado en 1969, se lee: "Las mujeres forman una clase oprimida (…). Se nos ha impedido considerar nuestro sufrimiento personal como una condición política. Lo que ha creado la ilusión de que las relaciones de una mujer con el hombre son una cuestión de juego personal. En realidad, tales relacione son relaciones de clase y los conflictos privados entre un hombre y una mujer son conflictos políticos, que no pueden resolverse mas que colectivamente". Tratando del "mito de la frigidez femenina", Chritine Rochefort añade: "Es claro que las mujeres que nunca han gozado, lo deben directamente a una operación represiva y política, perfectamente conducida".

Esta es también la opinión de las neo-sufragistas americanas, de las "Dolle Minas" holandesas, de las "Red Stockings" británicas. Y en Francia, la de Françoise D´Eaubonne, Evelyne Sullerot, Christine Rochefort. Marguerite Duras, Simone de Beauvoir, Michèle Manceaux, etc, todas las cuales exigen

"la igualdad de derechos". Derecho al trabajo con salario igual. Derecho al bienestar, derecho al orgasmo, derecho al amor …

Siendo el macho por definición la fuente de todos los males, Kate Millet denuncia el "sexismo" en múltiples esferas en las que se habría ejercido en el curso de la historia: ideología, sociología, biología, economía, educación, antropología, psicología. En su libro, esta vasta tarea no ocupa más que una treintena de páginas sobre un total de quinientas. Pero no deja sin embargo de citar auténticos casos de represión sexual. Entre estos "la práctica del sati en la India, la costumbre consistente en vendar los pies de las mujeres en China, con las deformidades que de ello resultan, la ignominia de la leyu que ordena llevar el velo durante toda la vida en el Islam; un modo de persecución tan extendido como es el secuestro, el gineceo, el purdah; fenómenos tales como la clitoridectomía, la incisión clitoridiana, la venta de mujeres, los matrimonios de niñas, etc. Curiosamente todos estos hechos caracterizan actitudes mentales de los países del Tercer Mundo. Son desconocidos, en cualquier época que se considere, en esta civilización europea, cuyos fundamentos patriarcales denuncia Kate Millet.

En el MLF, la norma es considerar como "misóginos" a todos aquellos que señalan (y constatan) la especificidad de los papeles sociales masculino/femenino. Se le ha reprochado especialmente a Proudhon su libro póstumo, *La pornocracia o las mujeres en los tiempos moderno*. Sin embargo escribía: "Creo en la prepotencia del hombre, pero creo en la preeminencia de la mujer".

Jacques Langlois explica: "Para Proudhon, el hombre y la mujer no eran desiguales, pero tenían un papel distinto en la familia. Si Proudhon consideraba a la mujer como menos fuerte físicamente y menos inteligente (para la racionalidad), la veía dotada de mayor idealismo, intución y belleza que el hombre. Hasta el punto que le confiaba el papel de educadora de los hijos, y ya se sabe que la importancia que Proudhon concedía a la educación no era desdeñable. No teniendo las mismas dotes, a los esposos les atribuía un papel diferente en la familia, pero la complementariedad de estos dos papeles los hacía indispensables, tanto al uno como al otro".

Y Jean Cau obseva: "Un hombre es tanto menos misógino cuanto es más antifeminista. A los hombres que son feministas de tomo y lomo les acusaría de tener no se qué repulsión por lo que en una mujer hay de mujer. Aman y defienden una abstracción; tienen miedo de una realidad".

El problema de "la mujer en el hogar" es más complejo. Se olvida demasiado a menudo que la noción de hogar ha evolucionado considerablemente desde el siglo XIX. El apelativo de "dueña de la casa" no era antaño una palabra vacía. El advenimiento de la burguesía, y con ella la preocupación de no dividir el capital entre demasiados herederos, la disminución de las familias numerosas, la división de las grandes casas en "apartamentos", la reducción de la vida de la parejaa un perpetuo "cara a cara", han hecho del "hogar", en numerosas ocasiones, un lugar en el que efectivamente la mujer, muy a menudo, no ha podido encontrar su plenitud. Esto no implica que "la mujer en el trabajo" sea una solución mejor. Esta situación puede conducir, por el contrario, a una nueva transformación de las estructuras de la familia y del hábitat.

De momento es curioso ver a los que denuncian la alienación social, en funcionamiento en los circuitos de producción, cómo hacen pasar la liberación de la mujer por su integración en éstos.

Engels declaraba: "La emancipación de la mujer tiene como condición primera la entrada de todo el sexo femenino en la industria pública". Y añade: "A su vez esta condición exige la supresión de la familia conyugal, en tanto que unidad económica de la sociedad". Marx pretendía hacer de la mujer "una combatiente de pleno derecho de la gran batalla de la producción". En 1965 André Barjonet escribía: "Incluso, desde el punto de vista del interés del bienestar de la pareja y del equilibrio de los hijos, el trabajo femenino constituye un factor positivo fundamental".

Queda, sin embargo, por demostrar que el mejor medio de expansionarse para una mujer sea convertirse en encarretarodra de motores, mujer de carga, dactilógrafa o vendedora de grandes almacenes. Lo que es inevitablemente el caso más frecuente.

En nueve de cada diez casos, la mujer que trabaja busca en realidad un salario suplementario y una "libertad", que no depende en último término más que de su riqueza interior y de su propia energía.

El rechazo de la "alienación" de la maternidad es una subestimación no menos insólita (sobre todo, en aquellos que afirman la importancia del medio familiar y proclaman con Freud que el hombre nunca se emancipará de la imagen maternal) del poder que la madre posee respecto de sus hijos en tanto que educadora.

"Llevar y traer al mundo un hijo, afirma Arianna Stassinopoulos, es una experiencia que no puede ser comparada con ninguna otra. En ningún otro momento se está tan cerca de la creación, tan cerca de afirmar la vida y de vislumbrar la inmortalidad".

El malestar de la mujer en la sociedad actual no deja de ser una realidad. Pero sus causas no son las que el MLF cree poder identificar. En las antiguas sociedades europeas, la problemática de los sexos no se vivía como conflicto, porque estas sociedades reconocían a la mujer una función social específica. Esta función de carácter privado no se consideraba como menos preciosa ni menos fundamental que la de carácter público, que era asumida por el hombre. Ahora bien, en la actualidad, esta función social ya no existe, porque ha sido asumida por la colectividad. El Estado, dotado de nuevas prerrogativas socio-económicas, se encarga cada vez más de la educación de los niños y de la seguridad de las personas. La mujer se encuentra de esta forma despojada de las prerrogativas educativas y de seguridad, que en otro tiempo estaban colocadas bajo su responsabilidad. Debido a ello, se ve obligada a "liberarse" de un hogar, que se ha convertido en una especie de concha vacía, en la que no tiene ningún papel que representar. Y como la función social, aunque se ha transformado se ha mantenido, la única posibilidad para la mujer de volver a tener responsabilidades es intentar asumir, en la medida de sus posibilidades, la función social del hombre, esforzándose en demostrar que "no hay diferencias entre ambos".

También es cierto que la ideología dominante en las sociedades modernas conduce a proclamar la "igualdad" de los sexos respecto de una imagen del hombre que, paradójicamente, sigue siendo esencialmente masculina. Esta característica se explica por el carácter necesariamente reductor, negador de la diversidad de la ideología igualitaria. El igualitarismo tiende a lo único. El cristianismo no conocía mas que un soloDios –aunque fuese tres personas-, y éste siempre es representado con rasgos masculinos. De la misma forma, el igualitarismo moderno transmite implícitamente una cierta idea del hombre, un cierto tipo "normalizado", que es siempre macho, aún cuando esté más o menos desvirilizado.

Desde el punto de vista antropológico, sin embargo, únicamente el hombre y la mujer, tomados conjuntamente, constituyen el ser humano. Este no existe mas que en la síntesis y en la coexistencia de ambos. De esta manera, la diversidad se encuentra en la base de la humanidad, cuya "unidad" sigue siendo un sueño, siempre dejado para un futuro lejano. De ahí la afirmación, resumen totalmente lógico, hecho en 1841 por Flora Tristan, de que la igualdad del hombre y de la mujer sería el "único medio de constituir la unidad humana". En consecuencia, el feminismo igualitario no pude hacer otra cosa que acentuar la tendencia al "unisexo", que se desarrolla según un doble proceso: de una parte, a través de una crítica sistemática de los valores masculinos, considerados como intrínsecamente "opresivos" (en oposición a los valores femeninos, denominados altruistas y liberadores); de otra parte y simultáneamente, por la negación de la diferencia y la supeditación efectiva de los comportamientos femeninos a los comportamientos masculinos.

A pesar de sus desmentidos, el MLF ha comprendido perfectamente que la

"emancipación" de la mujer (en el sentido que se le intenta dar) pasa menos por la promoción de una feminidad que se niega a asumir e incluso a definir, y de de la que tiene la impresión de que no le sirve para nada, que por el abandono por un hombre previamente culpabilizado de los valores masculinos que le son propios. Es por lo que las neofeministas no buscan establecer una colaboración de los sexos, sobre la base de la complementariedad de las diferencias –con lo que esto supone en el plano institucional y social- sino que persiguen la reducción de la diversidad masculino/femenino a los valores únicamente femeninos, considerados conscientemente o no como los valores "universales".

Llegamos de esta forma a lo que Jean Cau llama el "feminoidismo": "Aunque más peligroso que el feminismo es su hermano pequeño, el feminoidismo, a grandes rasgos, consiste en hacer insípidos y en envolver en lo nebuloso todos los valores de diferencia. Se ensalza el unisexismo, se alaba imprudentemente la debilidad, fingiendo ignorar o no darse cuenta que esta última es siempre mortal para una sociedad; se celebra el culto de lo indiferenciado, que siempre acompaña a los crepúsculos propicios para la llegada de los lobos; se afirma incondicionalmente que la paz y la no-violencia son una cosa buena, incluso si estas palabras nos son susurradas al oído por un astuto que se fortalece al mismo tiempo que nos desarma; se erige en verdadero culto al desorden de las mezclas, sin comprender que nos desidentificará y nos convertirá en dóciles para la derrota. En definitiva, se entra en el reino de la comedia, que hará de nosotros las presas aterrorizadas de la seriedad de la historia". Sucede como si para "liberarse", la mujer debiera renunciar a su yo sexual, es decir, dejar de ser mujer, buscar convertirse en un "hombre de sexo femenino" –y al mismo tiempo transformar al hombre en "mujer de sexo masculino".

Cuando se les habla del "eterno femenino", efectivamente, las feministas se ahogan de rabia. Sin embargo, no vemos por qué no habría de existir un "eterno femenino", frente al "eterno masculino" que el MLF no deja de denunciar. Es aparentemente lo que pensaba Maurice Clavel, que hace años, en un artículo titulado "Masculino-femenino" (*Le Nouvel Observateur*), había desencadenado una especie de "escándalo". En este texto se burlaba "del principio de pura metafísica" por el que la "la capacidad de la mujer para crear la vida en su carne no sería compensado por ninguna disminución ni diferencia en sus otras dotes y talentos". "A este respecto, observaba él, se daría esta vez una superioridad natural de la mujer, que tendría nada menos que todo lo del hombre, pero algo más". Y denunciaba "no la igualdad jurídica de las mujeres con los hombres –de la que soy ferviente partidario-, sino su pretensión nueva a la identidad, es decir, a la igualdad de funciones, de destino, de aptitud, en resumen a la indiferencia total". Esto fue suficiente para valerle cartas enfurecidas y apasionadas. "A fin de cuentas, escribe Stassinopoulos, la mayor parte de las que apoyan al MLF, no saben si quieren convertirse en hombres, o si quieren destruirlos".

Por un lado, las neofeministas quieren reivindicar "la feminidad, tal y como se reivindica la negritud" (Mariella Righini). Por otro, afirman que no hay "eterno femenino". Por un lado, aspiran a proclamar una especificidad, que les habría sido negada o enajenada durante siglos de "opresión masculina". Por otro, declaran que esta especificidad es un "mito" creado por esta opresión, y que la diferencia entre los sexos ha sido groseramente sobrestimada.

Se trata, por lo tanto, de saber de una vez por todas, si las mujeres quieren ser idénticas a los hombres, o si quieren afirmar su propio carácter, en el sentido de sus aspiraciones. Si el hombre no es el modelo de la mujer –y se cae por su propio peso que no tiene por qué serlo, ¿qué imagen específica de sí mismas quieren dar las mujeres? Ésta es la única cuestión fundamental.

© Extractos de *La condición femenina* incluído en *Las ideas de la Nueva Derecha. Una respuesta al colonialismo cultural.* Alain de Benoist y Guillaume Faye. Introducción de Carlos Pinedo. Nuevo Arte Thor, colección El Laberinto, Barcelona, 1986. Originalmente publicado en *Vu de Droit. Anthologie critique des idées contemporaines,* Copernic, París, 1979.

La mujer objeto de la dominación masculina

Pierre Bourdieu

El *habitus* masculino se construye y se realiza en relación con el espacio reservado donde se efectúan, entre hombres, los juegos serios de la competencia, ya se trate de juegos de honor, cuyo límite es la guerra, o de juegos que, en las sociedades diferenciadas, ofrecen a la libido dominandi, bajo todas sus formas (económica, política, religiosa, artística, científica, etc.), campos de acción posibles. Al estar excluidas de hecho o de derecho de esos juegos, las mujeres se hallan acantonadas en un papel de espectadoras, o como señala Virginia Woolf, como espejos lisonjeros que devuelven al hombre la figura engrandecida de él mismo, a la cual debe y quiere equipararse, y que le refuerzan de este modo el cerco narcisista en una imagen idealizada de su identidad.

En la medida en que se dirige o parece hacerlo a la persona en su singularidad, y hasta en sus bizarrías o sus imperfecciones, o incluso al cuerpo, es decir la naturaleza en su facticidad, que arranca a la contingencia constituyéndola como gracia, carisma, libertad, la sumisión femenina aporta una forma irreemplazable de reconocimiento, justificando al que hace de ello el objeto de existir y de existir como existe. Es probable que el proceso de virilización en favor del cual conspira todo el orden social no pueda llevarse a cabo por entero más que con la complicidad de las mujeres, es decir, en y por la sumisión oblativa, atestiguada por la ofrenda del cuerpo (se habla de "darse") que constituye la forma suprema del reconocimiento otorgado a la dominación masculina en lo que tiene de más específico.

Sigue en pie que la ley fundamental de todos los juegos serios, sobre todo de todos los cambios de honor; es el principio de isotimia, de igualdad de honor: el desafío, porque se envuelve en el honor, no vale nada salvo si se dirige a un hombre de honor, capaz de dar una réplica que, en tanto que encierra también una forma de reconocimiento, se traduce en honor. Dicho en otras palabras, sólo puede realmente honrar el reconocimiento otorgado a un hombre (por oposición a una mujer) y por un hombre de honor, esto es, alguien que pueda ser aceptado como un rival en la lucha por el honor. El reconocimiento que persiguen los hombres en los juegos donde se adquiere y se invierte el capital simbólico tiene tanto más valor simbólico cuanto que quien se lo otorga es él mismo.

De este modo, las mujeres quedan literalmente fuera de juego. La frontera mágica que las separa de los hombres coincide con "la línea de demarcación mística", de la que habla Virginia Woolf, y que distingue a la cultura de la naturaleza, lo público de lo privado, confiriendo a los hombres el monopolio de la cultura, es decir, de la humanidad y de lo universal. Al quedar recluidas en el ámbito de lo privado, por tanto excluidas de todo lo que es del ámbito público, oficial, no pueden intervenir en tanto que sujetos, en primera persona, en los juegos en los que la masculinidad se afirma y se realiza, a través de los actos de reconocimiento mutuo que implican todos los cambios isotímicos, cambios de desafíos y respuestas, de dones y contradones, entre los cuales el primer lugar lo ocupa el cambio de mujeres.

El fundamento de esta exclusión original, que el sistema mítico-ritual ratifica y amplía, al punto de hacer de ello el principio de división de todo el universo, no es otra cosa que la disimetría fundamental que se instaura entre el hombre y la mujer sobre el terreno de los intercambios simbólicos, la del sujeto y la del objeto, del agente y del instrumento. El ámbito de las relaciones de producción y reproducción del capital simbólico, del cual el mercado matrimonial es una realización paradigmática, descansa en una suerte de golpe original que hace que las mujeres no puedan aparecer salvo como objetos o, mejor, en tanto que símbolos cuyo sentido está constituido fuera de ellas y cuya función consiste en contribuir a la perpetuación o al

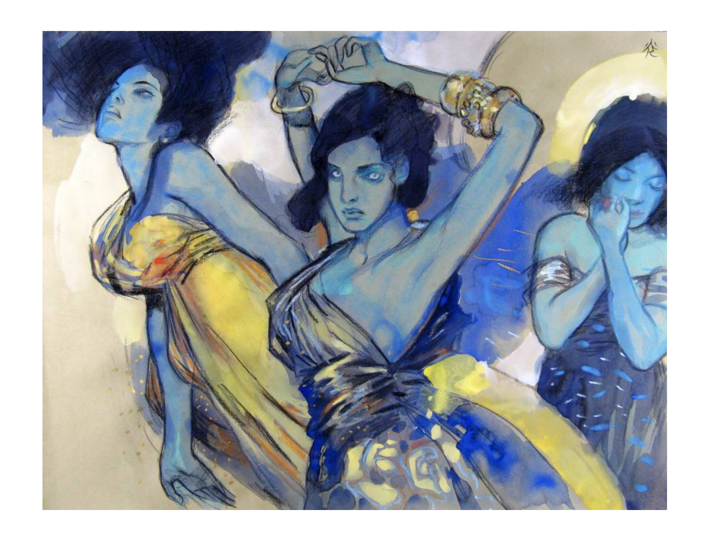
aumento del capital simbólico detentado por los hombres.

La cuestión de los fundamentos de la división entre los sexos y del dominio masculino encuentra así su solución: en la lógica de la economía de los intercambios simbólicos y, más precisamente, en la construcción social de las relaciones de parentesco y del matrimonio que asigna a las mujeres, universalmente, su estatuto social de objetos de intercambio definidos conforme a los intereses masculinos (es decir, primordialmente como hijas o hermanas) y destinadas a contribuir así a la reproducción del capital simbólico de los hombres, es donde se halla la explicación del carácter primado otorgado universalmente a la masculinidad en las taxonomías culturales.

El tabú del incesto en el cual Lévi-Strauss ve el acto fundador de la sociedad, en tanto que imperativo del intercambio pensado en la lógica de la comunicación equitativa entre los hombres -lo que también es-, constituye de hecho el reverso del acto inaugural de violencia simbólica por el cual a las mujeres se les niega como sujetos del intercambio y de la alianza que instauran a través de ellas, pero reduciéndolas al estado de objeto: las mujeres son tratadas como instrumentos simbólicos que, al circular y hacer circular las señales fiduciarias de importancia social, producen o reproducen el capital simbólico, y que al unir e instituir relaciones, producen o reproducen capital social. Si ellas son excluidas de la política, remitidas al mundo privado, es con la finalidad de que puedan ser instrumentos de política, medios para asegurar la reproducción del capital social y del capital simbólico.

Es notorio que los grandes ritos institucionales, por los cuales los grupos asignan una identidad distintiva a menudo contenida en un nombre, sean grandes ceremonias colectivas y públicas que buscan atribuir un nombre propio (como el bautismo), es decir, un título que da derecho de participación al capital simbólico de un grupo e impone el respeto del conjunto de los deberes dictados por la voluntad de aumentarlo o conservarlo o, en sentido más amplio, todos los actos oficiales de nominación que realizan todos los detentadores legítimos de una autoridad burocrática y que implican casi siempre una afirmación de la fractura mágica entre los sexos.

De este modo se comprende que la exclusión impuesta a las mujeres no sea jamás tan brutal y tan rigurosa como cuando la adquisición de capital simbólico constituye la única forma de acumulación verdadera, como en Kabilia, donde la perpetuación del honor social, es decir, del valor socialmente reconocido a un grupo por un juicio colectivo construido según las categorías fundamentales de la visión del mundo común, depende de su capacidad de establecer alianzas propias para garantizar capital social y capital simbólico.



Así las cosas, las mujeres no son únicamente símbolos; constituyen también valores que es preciso conservar a salvo de la ofensa o la sospecha y que, al invertir en intercambios, pueden producir alianzas, es decir, capital social, y aliados prestigiosos, esto es, capital simbólico. En la medida en que el valor de esas alianzas, por ende en el beneficio simbólico que pueden procurar, depende en gran parte del valor simbólico de las mujeres disponibles para el intercambio y abundantes beneficios simbólicos potenciales, el pundonor de los hermanos o de los padres, que conduce a una vigilancia tan celosa, hasta paranoica, como la de los maridos, es una forma de interés bien entendible.

Como encuentra su principio y las condiciones sociales de su reproducción en la lógica relativamente autónoma de los

intercambios, a través de los cuales se garantiza la reproducción del capital simbólico, el dominio masculino puede perpetuarse más allá de las transformaciones de los modos de producción económicos, habiendo afectado la revolución industrial relativamente poco la estructura tradicional de la división del trabajo entre los sexos: el hecho de que las grandes familias burguesas dependan en buena medida, aún hoy en día, de su capital simbólico y de su capital social para el mantenimiento de su posición en el espacio social, explica que perpetúen, más de lo que sería de esperar, los principios fundamentales de la visión masculina del mundo.

El peso determinante de la economía de los bienes simbólicos que, a través del principio de división fundamental, organiza toda la percepción del mundo social, se impone al universo social, es decir, no sólo a la economía de la producción material sino también a la economía de la reproducción biológica. Por ello se puede explicar que, en el caso de Kabilia y en muchas otras tradiciones, la obra propiamente femenina de gestación y de alumbramiento se encuentra como anulada en favor de la obra propiamente masculina de fecundación.

En el ciclo de la procreación, al igual que en el ciclo agrícola, la lógica mítico-ritual privilegia la intervención masculina, siempre marcada, con ocasión del matrimonio o del inicio de la labranza, por ritos públicos, oficiales, colectivos, en detrimento de los periodos de gestación tanto la de la tierra como de la mujer, que no dan lugar más que a manifestaciones potestativas y casi furtivas: de un lado, una intervención discontinua y extraordinaria en el curso de la vida, acción arriesgada y peligrosa de apertura que es lograda solemnemente -a veces, como a propósito de la primera labranza, públicamente, frente al grupo-; del otro, una suerte de proceso natural y pasivo de hinchamiento en el cual la mujer o la tierra son el lugar, la ocasión, el apoyo, el receptáculo, y que no exige más que prácticas técnicas o rituales de acompañamiento asignados a las mujeres o actos "humildes y fáciles" destinados a asistir a la naturaleza en su labor, como la recogida de la hierba para los animales, y por ende condenadas por partida doble a permanecer ignoradas: familiares, continuas, ordinarias, repetitivas y monótonas, se realizan en su mayoría fuera de la vista, en la oscuridad de la casa, o en los tiempos muertos del año agrícola.

¿Cómo no ver que, aun si son aparentemente reconocidas o ritualmente celebradas, las actividades asociadas a la reproducción biológica y social de la descendencia se hallan todavía muy depreciadas en nuestras sociedades? Si pueden ser impartidas exclusivamente a las mujeres es porque son negadas en cuanto tales y permanecen subordinadas a las actividades de producción, únicas en recibir una sanción económica y un reconocimiento social verdaderos. Se sabe que la entrada de las mujeres en la vida profesional ha proporcionado una prueba asombrosa de que la actividad doméstica no es socialmente reconocida como un verdadero trabajo: en efecto, negada o denegada por su evidencia misma, la actividad doméstica ha continuado imponiéndose a las mujeres por añadidura.

Joan Scott analiza el trabajo de transformación simbólica que los "ideólogos", aun los más antagónicos a la causa de las mujeres, como Jules Simon, han debido realizar, a lo largo del siglo XIX, para integrar en un sistema de representaciones renovado esta realidad impensable que es la "obrera", y sobre todo para rehusar a esta mujer pública el valor social que debería garantizarle su actividad en el mundo económico: transfiriendo, por un extraño desplazamiento, su valor y sus valores en el terreno de la espiritualidad, la moral y el sentimiento, es decir, fuera de la esfera de la economía y del poder, se le niega tanto a su trabajo público como a su invisible trabajo doméstico el único reconocimiento verdadero que constituye en adelante la sanción económica.

Pero no hay necesidad de ir tan lejos en el tiempo y en el espacio social para hallar los efectos de esa denegación de existencia social: como si la ambición profesional fuera tácitamente rehusada a las mujeres, basta que sean ejecutadas por mujeres para que las reivindicaciones normalmente otorgadas a los

hombres, sobre todo en tiempos cuando son exaltados los valores viriles de afirmación del yo, sean de inmediato desrealizadas por la ironía o la cortesía dulcemente condescendiente. Y no es raro que, aun en las regiones del espacio social menos dominadas por los valores masculinos, las mujeres que ocupan posiciones de poder sean de algún modo sospechosas de deber a la intriga o a la complacencia sexual (generadora de protecciones masculinas) las ventajas tan evidentemente indebidas y mal adquiridas.

La negación o la denegación de la contribución que las mujeres aportan no sólo a la producción sino también a la reproducción biológica, corre pareja con la exaltación de las funciones que les son impartidas, en tanto objetos más que sujetos, en la producción y reproducción del capital simbólico. Al igual que, en las sociedades menos diferenciadas, eran tratadas como medios de intercambio que permitían a los hombres acumular capital social y capital simbólico mediante matrimonios, verdaderas inversiones más o menos arriesgadas y productivas que facultaban a establecer alianzas más o menos extensas y prestigiosas, en la actualidad intervienen en la economía de los bienes simbólicos en tanto objetos simbólicos predispuestos y encargados de la circulación simbólica.

Símbolos en los cuales se afirma y se exhibe el capital simbólico de un grupo doméstico (hogar, descendencia, etc.), ellas deben manifestar el capital simbólico del grupo en todo lo que contribuye a su apariencia (cosmética, indumentaria, etc.): por eso, y más que en las sociedades arcaicas, están colocadas en el ámbito del parecer, del ser percibido, del complacer, y les incumbe volverse seductoras mediante un trabajo cosmético que, en ciertos casos, y sobre todo en la pequeña burguesía de representación, constituye una parte muy importante de su trabajo doméstico.

Al estar así socialmente inclinadas a tratarse a sí mismas como objetos estéticos, destinados a suscitar la admiración tanto como el deseo, y en consecuencia a atraer una atención constante a todo lo relacionado con la belleza, la elegancia, la estética del cuerpo, la indumentaria, los ademanes, se encargan de manera natural, en la división del trabajo doméstico, de todo lo relacionado con la estética y, de modo más amplio, de la gestión de la imagen pública y las apariencias sociales de los miembros de la unidad doméstica, los niños, pero también los maridos, que les delegan con harta frecuencia la elección de su ropa. Ellas asumen también el cuidado y la preocupación del decoro de la vida cotidiana, del hogar y su decoración interior, de la parte de gratuidad y finalidad sin fin que encuentre siempre ahí su lugar, aun entre los más desheredados (los apartamentos más sencillos de las ciudades obreras tienen sus macetas con flores, sus adornos y sus cuadros). Son ellas quienes garantizan la gestión de la vida ritual y ceremonial de la familia, organizan las recepciones, las fiestas, las ceremonias (de la primera comunión a la boda, pasando por la comida de aniversario y las invitaciones de los amigos) destinadas a asegurar el mantenimiento de las relaciones sociales y de la irradiación de la familia.

Encargadas de la gestión del capital simbólico de las familias, están llamadas a trasladar ese papel al seno de la empresa, que les confía casi siempre las actividades de presentación y representación, recepción y acogida, y también la gestión de los grandes rituales burocráticos que, a semejanza de los rituales domésticos, contribuyen al mantenimiento y al aumento del capital social de relaciones y capital simbólico.

Huelga decir que esas actividades de exhibición simbólica, que son a las empresas lo que las estrategias de presentación en sí son a los individuos, exigen, para ser llevadas a cabo decentemente, una atención extrema a la apariencia física y a las disposiciones a la seducción, que son afines al papel más tradicional asignado a la mujer. Y es también por una simple extensión del papel tradicional que se puede confiar a las mujeres las funciones (a menudo subordinadas, aunque el sector de la cultura sea uno de los pocos en donde pueden ocupar posiciones directivas) de la producción o el consumo de los bienes y de los servicios simbólicos o, más precisamente, de señas de distinción, luego los productos o

los servicios de belleza (peluqueras, especialistas en belleza, manicuristas, etc.), hasta los bienes culturales propiamente dichos.

Agentes privilegiados, al menos en el sentido de la unidad doméstica, de la conversión del capital económico en capital simbólico, la gestión de los ritos y las ceremonias destinados a manifestar el rango social de la unidad doméstica, el más típico de los cuales es el salon littéraire las mujeres juegan un papel determinante en la dialéctica de la presunción y la distinción que constituye el motor de toda la vida cultural. A través de las mujeres, o mejor dicho, a través del sentido de la distinción que lleva a unos a alejarse de los bienes culturales devaluados por la divulgación, o a través de la presunción que lleva a otros a apropiarse en cada momento de las señales de distinción más visibles del momento, se pone en marcha esta suerte de máquina infernal en la cual no hay acción que no sea una reacción a otra acción, agente que sea realmente el sujeto de la acción más directamente orientada hacia la afirmación de su singularidad.

Las mujeres de la pequeña burguesía, de las que se sabe ponen una gran atención en el cuidado del cuerpo o la cosmética y se preocupan por la respetabilidad ética y estética, son las víctimas favoritas de la dominación simbólica, pero también las agentes designadas para turnar los efectos en dirección de las clases dominadas. Atrapadas por la aspiración de identificarse con los modelos dominantes, las mujeres se muestran más inclinadas a apropiarse a cualquier precio, muy a menudo a crédito, de las propiedades distinguidas, distintivas de los dominantes, y a imponerlas, con el fervor del recién converso, en favor sobre todo del poder simbólico circunstancial que puede garantizarles su posición en el aparato de producción o circulación de los bienes culturales.

Convendría retomar aquí el análisis de los efectos de dominación simbólica que se ejercen a través de los mecanismos implacables de la economía de los bienes culturales para hacer ver que las mujeres que no pueden lograr la emancipación (más o menos aparente), salvo mediante una participación más o menos activa en la eficacia de esos mecanismos, están condenadas a descubrir que no pueden alcanzar su liberación real salvo mediante una subversión de las estructuras fundamentales del campo de la producción y de la circulación de los bienes simbólicos, como si éste no les diese los visos de libertad más que para mejor conseguir de ellas la sumisión diligente y la participación activa en un sistema de explotación y de dominio del cual ellas son las primeras víctimas.

La preocupación por la verdad, sobre todo en asuntos que, como las relaciones entre los sexos, son particularmente vulnerables a la transfiguración mistificadora, obliga a decir cosas que a menudo están calladas y que tienen muchas posibilidades de ser mal entendidas, sobre todo cuando parecen reconocer o recortar el discurso dominante. La revelación, si está dedicada a aparecer a quienes toman partido por los intereses dominantes como una denuncia parcial e interesada, tiene más posibilidades de ser recusada por otros, que se dicen críticos, como ratificación del orden establecido en cuanto que el modo más normal de describir o registrar se inspira a menudo en la intención (subjetiva u objetiva) de justificar y que el discurso conservador avanza a menudo sus órdenes normativas bajo las apariencias del acta de comprobación.

El conocimiento científico de una realidad política tiene, necesariamente, efectos políticos que pueden ser de sentido contrario: la ciencia de una forma de dominio, en este caso el dominio masculino, puede tener por efecto reforzarlo -en la medida en que los dominantes pueden utilizarla para "racionalizar" los mecanismos propios para perpetuarla-, o puede tener el resultado de impedirlo, un poco a la manera de la divulgación de un secreto de Estado, favoreciendo la toma de conciencia y la movilización de las víctimas.

Al igual que para abrir a la escuela una posibilidad real de ser una "escuela liberadora", como se decía antaño, y no para conservar las cosas como están, era preciso revelar que la escuela era conservadora, es

necesario hoy en día correr el riesgo de que parezca que se justifica el estado actual de la condición femenina mostrando en qué y cómo las mujeres, tal como son, es decir, tal como el mundo social las ha hecho, pueden contribuir a su propia dominación.

Se conocen los peligros a los cuales se halla inexorablemente expuesto todo proyecto científico que se define con relación a un objeto preconstruido, en especial cuando se trata de un grupo dominado, es decir, de una "causa" que, como tal, parece hacer las veces de justificación epistemológica y eximir del trabajo propiamente científico de construcción del objeto, y los estudios de la mujer, los estudios de las minorías, los estudios sobre homosexualidad que en la actualidad vienen a sustituir a nuestros estudios populistas de las "clases populares", están sin duda menos protegidos contra la ingenuidad de los "buenos sentimientos", que no necesariamente excluye el interés bien entendido por los beneficios asociados a las "buenas causas", que no tienen porqué justificar su existencia y que además confieren a quienes se apoderan de ellas un monopolio de hecho (a menudo reivindicado por la ley), pero llevándolos a encerrarse en una suerte de ghetto científico.

Transformar, sin otra forma de proceso, en problema sociológico el problema social planteado por un grupo dominado equivale a condenarse a dejar escapar lo que constituye la realidad misma del objeto, sustituyendo una relación social de dominio por una entidad sustancial, una esencia, pensada en sí misma y para ella misma, como lo puede ser (y de hecho ya se hace por medio de los men's studies) la entidad complementaria. Es también, simple y sencillamente, condenarse a un aislacionismo que sólo puede tener efectos por entero funestos, cuando conduce por ejemplo a ciertas producciones "militantes" a acreditar a las fundadoras del movimiento feminista "descubrimientos" que forman parte de los conocimientos más antiguos y de los que con mayor antigüedad han admitido las ciencias sociales, como el hecho de que las diferencias sexuales son diferencias sociales naturalizadas.

Si no se trata de excluir de la ciencia, en nombre de no sé qué Wertfreiheit utópico, la motivación individual y colectiva que suscita la existencia de una movilización política e intelectual (y cuya ausencia basta para explicar la pobreza relativa de los men's studies), queda que el mejor de los movimientos políticos está destinado a hacer mala ciencia y, al final, mala política, si no logra convertir sus pulsiones subversivas en inspiración crítica, y ante todo de sí mismo.

Esta acción de revelación cuenta con tantas más posibilidades de ser eficaz, simbólica y prácticamente, cuanto se desempeñe a propósito de una forma de dominio que descansa casi exclusivamente en la violencia simbólica, es decir, en el desconocimiento, y como tal, puede ser más vulnerable que otras a los efectos de la destrivialización realizada por un socioanálisis liberador. Sin embargo, debe hacerse dentro de ciertos límites porque esas cosas son asunto no de conciencia sino de cuerpo, y los cuerpos no siempre comprenden el lenguaje de la conciencia, y también porque no es fácil romper la cadena continua de aprendizajes inconscientes que se logran cuerpo a cuerpo, y con circunloquios, en la relación a menudo oscura en sí misma entre las generaciones sucesivas.

Sólo una acción colectiva que busque organizar una lucha simbólica capaz de cuestionar prácticamente todos lo presupuestos tácitos de la visión falonarcisista del mundo puede determinar la ruptura del pacto casi inmediato entre las estructuras incorporadas y las estructuras objetivadas que constituye la condición de una verdadera conversión colectiva de las estructuras mentales, no sólo entre los miembros del sexo dominado sino también entre los miembros del sexo dominante, que no pueden contribuir a la liberación más que librando la trampa del privilegio.

La grandeza y la miseria del hombre, en el sentido de vir, estriba en que su libido se halla socialmente construida como *libido dominandi*, deseo de dominar a los otros hombres y, secundariamente, a título de instrumento de lucha simbólica, a las mujeres. Si la violencia

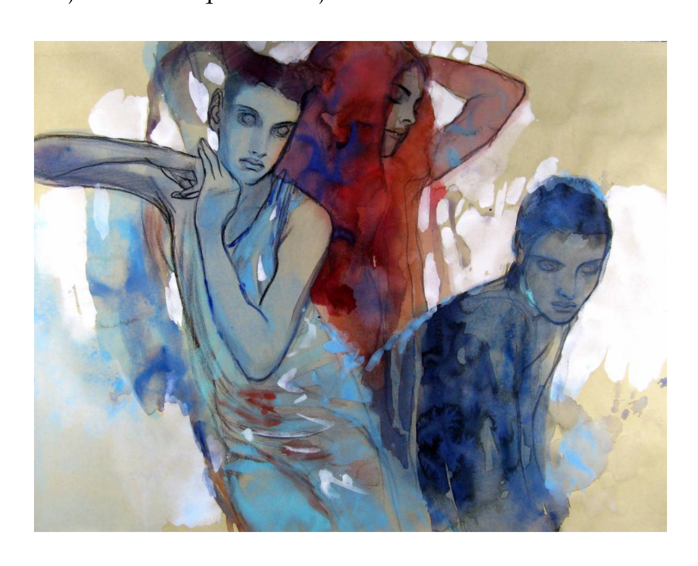
simbólica gobierna al mundo, es que los juegos sociales, desde las luchas de honor de los campesinos kabilas hasta las rivalidades científicas, filosóficas y artísticas de las señoras Ramsay de todo tiempo y lugar, pasando por los juegos de guerra que son el límite ejemplar del resto de los juegos, están hechos de tal modo que (el hombre) no puede entrar en ellos sin verse afectado por ese deseo de jugar que es asimismo el deseo de triunfar o, por lo menos, de estar a la altura de la idea y del ideal del jugador atraído por el juego. Esta libido institucional, que reviste también la forma del superyo, puede conducir también, y a menudo en el mismo movimiento, a las violencias extremas del egotismo viril así como a los sacrificios últimos de la abnegación y del desinterés: el pro patria mori nunca es sino el límite de todas las maneras, más o menos nobles y reconocidas, de morir o vivir por causas o fines universalmente reconocidos como nobles, es decir, universales.

No se ha visto que, por el hecho de estar excluidas de los grandes juegos masculinos y de la libido social que se genera, las mujeres suelan inclinarse por una visión de dichos juegos que no esté tan alejada de la indiferencia que predica la cordura: pero esta visión distante que les hace percibir, así sea vagamente, el carácter ilusorio de la ilusión y sus apuestas, no tiene muchas posibilidades de estar en posición de afirmarse en contra de la adhesión que se impone a ellas, al menos en favor de la identificación con las causas masculinas, y la guerra contra la guerra que les propone la Lisístrata de Aristófanes, en la cual rompen el pacto ordinario entre la libido dominandi (o dominantis) y la libido sin más, es un programa tan utópico que está condenado a servir de tema de comedia.

No podría, sin embargo, sobreestimarse la importancia de una revolución simbólica que busca trastocar, tanto en los espíritus como en la realidad, los principios fundamentales de la visión masculina del mundo: hasta tal punto es cierto que la dominación masculina constituye el paradigma (y a menudo el modelo y la apuesta) de toda dominación, que la ultramasculinidad va casi siempre de la mano con el autoritarismo político, mientras que el resentimiento social más cargado de violencia política se nutre de fantasmas inseparablemente sexuales y sociales (como lo testimonian, por ejemplo, las connotaciones sexuales del odio racista o la frecuencia de la denuncia de la "pornocracia" entre los partidarios de revoluciones autoritarias).

No debe esperarse de un simple socioanálisis, aun colectivo, y de una toma de conciencia generalizada, una conversión duradera de las disposiciones mentales y una transformación real de las estructuras sociales mientras las mujeres continúen ocupando, en la producción y la reproducción del capital simbólico, la posición disminuida que es el verdadero fundamento de la inferioridad del estatuto que le imparten el sistema simbólico y, a través de él, toda la organización social. Todo lleva a pensar que la liberación de la mujer tiene por condición previa una verdadera maestría colectiva de los mecanismos sociales de dominación, que impiden concebir la cultura, es decir, el ascenso y dominación en y por los cuales se instituye la humanidad, salvo como una relación social de distinción afirmada contra una naturaleza que no es otra cosa que el destino naturalizado de los grupos dominados, mujeres, pobres, colonizados, etnias estigmatizadas, etc.

Queda claro que, sin estar aún todas y siempre completamente identificadas con la naturaleza, contraste en relación a la cual se organizan todos los juegos culturales, las mujeres entran en la dialéctica de la presunción y la distinción en calidad de objetos más que de sujetos.



Feminidad versus Feminismo

Cesáreo Marítimo

Hace algún tiempo tuvo lugar un evento modesto en apariencia, pero que puede ser el inicio de algo muy importante. Un grupo de ciudadanos italianos, invitados por el diputado Massimo Polledri y Cristian Ricci, se reunieron en la Sala della Mercede, del Congreso de Diputados, para poner sobre la mesa una potentísima batería de ideas y argumentos sobre la feminidad, como sólido y completo cuerpo de doctrina: una doctrina claramente distanciada del feminismo feroz que domina la escena ideológica moderna, y opuesta frontalmente a la ideología de género. El fin último de este empeño es superar el fenómeno social del monopolio de esas doctrinas que actualmente están inspirando e impregnando las leyes y las instituciones de la Unión Europea y sus afines ideológicos y políticos.

Como representante de España y en nombre de la plataforma Derecho a Vivir, fue invitada Tania Fernández Arellano, cuyo parlamento versó sobre *"La feminidad, patrimonio mundial"*. Fue una bella conferencia, como lo fue cada una de las que se presentaron. Pero lo realmente impresionante fue, luego, a la distancia, darnos cuenta del valor superior del puzzle completo, sobre el valor de cada una de las conferencias. Intento ir presentando las piezas del puzzle por ver de compartir esta visión con los lectores de Germinans.

Habló en primer lugar el diputado sobre la obsesión por la igualdad entre el hombre y la mujer, que obviamente tiene sus campos específicos de aplicación, como son el derecho y el trabajo; pero que llevada más allá, nos ha abocado a despreciar y a obviar las diferencias, que constituyen una gran riqueza; con lo que ese desenfoque de la realidad, agotado el recorrido que le es propio, ha devenido en lamentable empobrecimiento no sólo para la mujer, sino para el conjunto hombre-mujer que conforma la sociedad.

Emanuela Vinai, (en la fotografía) periodista y publicista, puso el dedo en la llaga del "uso" de la mujer en la publicidad como "objeto" del que se valoran únicamente los aspectos físicos; y eso no como un fenómeno profesional, sino como un consenso social. Ésa es la valoración de la mujer que se consume mayoritariamente en los medios. El título de su conferencia era *"Comunicar el talento de la feminidad"* : una verdadera revolución de la imagen femenina, haciendo hincapié en el carácter de auténtico talento que tiene por sí misma la feminidad, es decir la condición de mujer, de la que forma parte intrínseca la maternidad como forma de enfrentarse a la realidad.

La conferencia de Ana Cristina Villa Betancourt, colombiana, responsable de la sección Mujeres del Pontificio Consejo para los Laicos, versó sobre la *"Feminidad y la maternidad espiritual"* , la maravillosa y fecundísima forma de maternidad que desarrollan en la Iglesia las mujeres que consagran su vida a Dios y al prójimo. Es el instinto femenino y por tanto maternal de estas mujeres lo que da a su dedicación una calidad netamente diferenciada de la que son capaces de dar los hombres consagrados a Dios y al prójimo.

Costanza Miriano, periodista de la RAI, madre de cuatro hijos, que obtuvo en 2011 el premio literario nacional "Mujer y Vida", habló sobre la *"Feminidad en el Matrimonio"* señalando los distintos roles del padre y de la madre en el matrimonio, y poniendo el acento en la necesidad de poner siempre las exigencias de la familia por encima de las del Estado.

Sara Fumagalli, que trabaja en primera línea en el voluntariado en países golpeados por la guerra y por las calamidades naturales, coordinadora de la organización "Umanitaria Padana onlus", que despliega su actividad en esas regiones, habló sobre "La vocación femenina a la caridad". Con la viveza de quien vive y conoce de primera mano las situaciones más duras, destacó que la feminidad se expresa con un genio y una sensibilidad particular que lleva a la mujer a amar como sólo ella sabe hacerlo, y a dar dignidad en las situaciones más

difíciles. Ella misma dio unas pinceladas maestras sobre el tema de *"La feminidad negada"* que correspondía a la diputada Suad Sbai, italiana de origen marroquí, periodista y jefa de redacción de la revista en lengua árabe Al Maghrebiya, y presidenta de la asociación de mujeres marroquíes en Italia. Pues bien, la idea de impacto que nos transmitió Sara Fumagalli en nombre de Suad Sbai, es que ante la disyuntiva entre tener derechos (opción occidental) y mantener las esencias y sobre todo el reconocimiento de la condición de mujer, especialmente de la maternidad; ante la incapacidad occidental de compatibilizar ambas opciones, la mujer árabe ha optado por no renunciar a su plena condición femenina por conquistar derechos. Y asumen el caro precio que han de pagar por ello.

Cristian Ricci, (en la fotografía) presidente de "Ciencia y Vida Pontremoli-Lunigiana", cuya conferencia llevaba el sugerente título *"¿Quién está contra este talento?"*, explicó que el mayor riesgo para el reconocimiento del talento de la feminidad está en la "teoría de género", que niega la diversidad entre hombres y mujeres; lo que tiene como resultado oscurecer un aspecto fundamental del ser humano, que es el don recíproco. Sus planteamientos fueron de profundidad antropológica.

Fue especialmente emotiva la vibrante intervención de Rita Coruzzi, escritora, cuyas obras más destacadas son *"Un vuelo de mariposa"* y *"Gracias a la Vida "*. Ella es una chica joven, que por un error médico va en silla de ruedas. El título de su conferencia, *"La mujer y la defensa de toda vida"*. Naturalmente tanto en los títulos de sus libros como en su conferencia, se refiere al valor muy superior que tiene nuestra vida por ser humana y más aún, en su caso, y en el de las que están como ella, por su especificidad femenina. Fue bellísima.

Hice referencia a las conferencias sobre la defensa de la feminidad como alternativa constructiva opuesta al feminismo. Dejé de lado la pronunciada por Tania Fernández, delegada de Derecho a Vivir en Cataluña, y que ahora paso a reseñar, destacando las ideas más potentes que expuso:

El origen del hombre es mucho más cavernícola de lo que se ha empeñado en vendernos la mítica y beatífica antropología en boga. Venimos de la caverna y aún no nos hemos desprendido de ella: la llevamos incorporada en la mente, si bien en formas cada vez más sofisticadas. Aunque parezca mentira, el principio del fin de la caverna fue la domesticación del hombre por el hombre (es decir que según esta visión, todavía existió algo peor): y como corresponde al régimen ganadero, la suerte tanto del hombre como la de la mujer fue lo más parecido a la que se da en cualquier ganadería. Estamos, claro está, en una antropología que no comparte con la actualmente en boga el buenismo y el optimismo sobre la condición humana que caracteriza al marxismo y a la *New Age*.

Lo que hoy entendemos por mujer, tiene una antigüedad exigua: algún milenio menos de los que le asignamos al neolítico. Quizá, claro está; porque una y otra antropología se mueven en el terreno de las hipótesis; aunque contra la antropología vigente están todas las mitologías de nuestro entorno cultural, que rezuman pesimismo por una edad de oro culposamente perdida. En los cimientos culturales y morales de la civilización judeocristiana está el paraíso perdido a causa del pecado original, y como justo castigo por la culpa, la forma de vida que nos quedó: ¡¡incluido el trabajo!!

El icono de la mujer meramente reproductora que caracteriza la era más cavernaria de la humanidad, es la Venus de Willendorf; mientras que el icono de la nueva mujer, vigente hasta hoy, es la Venus de Botticelli, plasmación de un mito restaurador. Es la Virgo que luce en el firmamento, gracias a que Tauro, Aries y Capricornio la han liberado de la condena a que estaba sujeta en la era Willendorf. La nueva mujer luce como su máximo atributo el haber liberado su vientre y sus pechos de la mera función productora de crías.

Pero del mismo modo que el dueño de hombres dominó a la mujer en la etapa anterior porque codiciaba los frutos de su vientre, en esta nueva era en que la mujer despliega su esplendorosa belleza, la mujer

sigue estando sometida; pero ahora no como productora, sino como compañera de lecho. Forzada a complacer a su señor, como dice Aquiles en los primeros versos de la Ilíada: "*Pero a ella* (a Briseida) *no la soltaré sino cuando le sobrevenga la vejez trabajando la rueca y acudiendo forzada a mi lecho* ". De nuevo esclavizada.

Es en esta era cuando la mujer inicia el camino de la libertad a través de la maternidad, un derecho que se consagra con el matrimonio, privilegio del que gozaba únicamente la mujer libre; porque la esclava no tenía derecho a tener hijos-personas. Lo que concebía, gestaba y paría la esclava era un bien de su señor, del que no tenía derecho a disfrutar: al señor le asistía toda la legitimidad para arrebatárselo y hacer lo que se le antojara con ese "bien" de su propiedad: incluso matarlo. Vale la pena recordarles esto a los que hoy, ¡para ampliar el marco de libertad sexual de la mujer!, consideran el hijo que lleva en sus entrañas, no como un ser humano, sino como "un bien". Y eso hasta el minuto antes de nacer.

Es que la mujer esclava era únicamente mujer-sexo, y como tal, su amo obtenía de ella un alto rendimiento. La empleaba como la más preciada moneda para retribuir al siervo por su fidelidad y laboriosidad. Los esclavos que se habían distinguido cada día por su comportamiento, recibían por ello en premio esa noche la compañía de una esclava, que según la nomenclatura progresista ejercía de "trabajadora sexual" por cuenta ajena (por cuenta del amo); pero no en régimen laboral, sino en régimen de esclavitud.

Y para aquellos cuya fidelidad y laboriosidad era de mucho tiempo, tenía reservado el amo un premio muy especial: les separaba un espacio aislado en la " *taberna* " o cuadra de los esclavos y les concedía el disfrute de una esclava fija. A este apaño se le llamaba por ello con-tubernio. Esta forma de fidelización de los esclavos se mostró eficacísima: fue sin duda una de las claves del apego que tenían a su estado muchísimos esclavos y esclavas. Pero eso era sólo sexo. A ellos y a ellas les faltaba tener hijos; porque lo que de ellos nacía eran crías propiedad del amo. ¡Ya ven de cuán lejos viene el sexo como mercancía!

Convertir en matrimonio esa forma de unión esclavizada; trocar a la esclava en madre, al esclavo en padre, y a las crías propiedad del dueño en hijos de su padre y de su madre, fue obra de muchos siglos. El papel más destacado en esa transformación fue el de la Iglesia, que se empleó a fondo en la humanización de las relaciones entre hombre y mujer. Fue en el derecho de familia, absolutamente vital como vía para la libertad, donde antes se diluyeron las diferencias entre señores y esclavos. Y fue finalmente el matrimonio el que liberó a la mujer de la situación de servidumbre sexual en que estaba: porque en el régimen de contubernio, el amo le imponía la obligación de satisfacer sexualmente al esclavo. Ése no era un "servicio" al esclavo con el que compartía lecho, sino al amo que le imponía ese servicio. Como en el "trabajo sexual" cor cuenta ajena.

Ésa fue la auténtica liberación sexual de la mujer: el levantamiento de su obligación de estar siempre disponible sexualmente, por ser ésa su obligación específica y diferencial de esclava. Por eso le cuesta tanto entender al que conoce este precedente, que la nueva libertad sexual de la mujer, la que le han diseñado entre el progresismo y el feminismo, consista precisamente en volver a la disponibilidad total y absoluta que le impuso la esclavitud; pero esta vez condicionada y apalancada por un férreo amaestramiento.

La lógica más elemental nos prohíbe llamar libertad a lo que siempre ha sido y sigue siendo esclavitud. Desde que nos asomamos a la historia y hasta hoy vemos la obsesiva inclinación del hombre por esclavizar sexualmente a la mujer en la que ha sido siempre su forma específica y diferencial de esclavitud (hoy la esclavización residual está en la violencia sexual contra la mujer y en su explotación a través de la prostitución). La más elemental coherencia exige que la "libertad sexual de la mujer" consista en liberarse de la servidumbre sexual que ha venido soportando históricamente.

Precisamente eso explicaría la fascinación que por la virginidad sintió la mujer recién

liberada de esa servidumbre. Llegados a este punto es preciso puntualizar dos factores culturales que hoy no nos encajan, y son: primero, que ninguna mujer entendía su vida si no pasaba por la maternidad. Y segundo, que era socialmente imposible la maternidad fuera del matrimonio, es decir sin estar sometida sexualmente a un hombre. Y sabemos que en nuestra propia cultura y durante muchos siglos, el poder del hombre sobre la mujer ha sido el de un señor sobre su esclava.

De ahí que el enorme privilegio de la maternidad sin estar sometida sexualmente (que la virginidad en origen no es más que no tener dueño en lo que a sexo se refiere) fuese el máximo ideal imaginable para la mujer. Un privilegio que sólo alcanza a la Madre de Dios, que se convertiría en el espejo maravillosamente adornado y bruñido en que se miró la mujer occidental durante más de mil años. No hay más que ver la infinita producción artística. Y del mismo modo que Dios ha sido siempre el espejo del hombre, de manera que cuanto más alta ha sido la percepción que de Dios ha tenido el hombre, más ha ascendido el valor de éste; así también, cuanto mayor nivel alcanzó la Madre de Dios, tanto más subió la dignidad de la mujer.

Podemos decir que en nuestra civilización, el modelo de mujer que más ha contribuido a construir una auténtica feminidad, y que ha devenido su icono más perfecto, ha sido la mujer por excelencia no sólo de la religión, sino también de la civilización cristiana: la Virgen-Madre, María, la Madre de Dios. Sobre tan sólido cimiento se construyó una feminidad privilegiada en comparación a los demás modelos: puesto que se cimentaba sobre la extraordinaria dignidad de una de las más sublimes instituciones humanas: la maternidad (en ninguna otra cultura alcanzó semejante nivel la madre, *¡la mamma!*); y sobre la superación de la servidumbre sexual por sublimación en el amor conyugal.

Ése es el camino a la feminidad que ha trazado durante siglos el humanismo cristiano, y ésa la feminidad que hemos de ofrecer a la mujer de hoy como antídoto del feminismo y de la cultura "de género".

Afirmando las diferencias. El feminismo de Nietzsche

Elvira Burgos Díaz

Es quizá aún demasiado frecuente extraer una frase de su lugar natural, del libro o escrito correspondiente –una frase de carácter normalmente provocativo, de tono fuerte y, a veces, violento-; anunciarla de modo igualmente exagerado y al hilo de una inmediata e interesda lectura concluir la misoginia patente del autor, y, por consiguiente, el rechazo de su pensamiento desde posturas feministas. Esto sucede, sigue sucediendo, con los textos de Nietzsche:' en su cercanía la polémica está garantizada; en cada una de las páginas de sus libros se alza el tumulto de las voces plurales de divergentes direcciones. Cierto es que el «caso Nietzsche y las mujeres» no es tan inmediato y evidente como la estridente toma de postura de autores importantes para la historia de la filosofía: Kant, Hegel, Shopenhauer. La crítica más atenta encuentra en Nietzsche ambiguos elementos de rechazo y fascinación al mismo tiempo. En otra época, entre las pioneras del movimiento de liberación de la mujer, el filósofo que explícitamente arremetió contra la idea moderna de igualdad de derechos, pudo ser, paradójicamente, fuente de reconocimiento e inspiración. Pero: ¿es hoy Nietzsche una fuerza de subversión?

E problema puede ser enfocado desde ángulos muy distintos. Según una línea de análisis, en extremo simplista, sólo hay una interpretación, unívoca y negativa, de las afirmaciones de Nietzsche sobre las mujeres. Ya la propia Elisabeth reconoció en su hermano al autor de crueles diatribas contra las mujeres. Y la propia Elisabeth reconoció en su hermano al autor de crueles diatribas contra las mujeres. En particular, a Elisabeth pudo parecerle especialmente sangrante la anotación de *Ecde homo:* "Cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos,

encuentro siempre a mi madre y a mi hermana, -creer que yo estoy emparentado con tal *canaille* sería una blasfemia contra mi divinidad (…) Confieso que la objeción más honda contra el "eterno retorno", que es mi pensamiento auténticamente abismal, son siempre mi madre y mi hermana".En último término, es la imagen de un Nietzsche acrítico, por un lado, y, por otro, con un problema existencial no superado: unido a las mujeres y, a la vez, dominado por sentimientos de reentimiento. Sin embargo, en el mismo párrafo de esta obra se puede leer: «Existe un solo caso en que reconozco mi igual -lo confieso con profunda gratitud-. La señora Cósima Wagner es, con mucho, la naturaleza más noble»

Otras vertientes del análisis, por el contrario, son mucho más penetrantes; más productivas para nuestros tiempos. Derrida, aun manteniendo la idea de cierta ceguera y confusión rítmica en el texto de Nietzsche, aun cuestionándose la posibilidad de asimilar sus aforismos sobre la mujer con el conjunto de su obra, nos ofrece una mirada que abrió otros caninos. Su lectura ya no es unívoca, de una sola dirección, porque reconoció que la de Nietzsche tampoco lo era. Él interpretó el pensamiento de Nietzsche, en coherencia, como un pensar la diferencia que inició el camino seguido por otros discursos de la diferencia como el suyo propio. El de Nietzsche es un pensar opuesto a toda suerte de «monótono teísmo» y, también, a toda clase de dualismo estrecho, porque la suya es una apuesta por las diferencias múltiples y móviles que no se dejan reducir a estables diferencias binarias. En este sentido, otros importantes filósofos de la diferencia han explicitado su continua deuda contraída con Nietzsche; nos referimos a autores como Foucault y Deleuze, con quienes se podrá estar más o menos en armonía pero con cuyos pensamientos, incuestionablemente, dialoga nuestra actualidad más inmediata y no menos desde el ámbito de las teorías feministas.

En definitiva, la propuesta de Nietzsche fue la de despertar y sacudir el pensamiento, hacia la «aventura», como reza de un bello modo esta suerte de exhortación: «Un nuevo lema. Nuevos filósofos. La tierra moral también es redonda. La tierra moral tiene también sus antípodas. Los antípodas tienen también su razón de existir. Hay que descubrir otro mundo todavía, y más de uno. ¡A los barcos, filósofos!». Entonces, nos reconoceremos bajo ésta, su estela marina, no sólo cuando persigamos un más allá de la tradición acuñada, sino más aún cuando busquemos en las propias sentencias nietzccheanas otros, múltiples, sentidos lejos de los supuestamente literales y evidentes. Éste nos parece ser un método fructífero de lectura de su pensamiento. Y es desde aquí desde donde nos resultan especialmente sugerentes las observaciones de Kaufmann que subrayan cómo Nietzsche consideraba una cuestión de honor concebir sus opiniones como provisionales y no válidas definitivamente. La finalidd de sus libros no era no era convencer, por ello no se preocupó de cómo reaccionarían otros. Él nos recuerda la afirmación de Nietzsche de que «todo lo que es profundo ama la máscara», entendiéndola como un modo de incitación al juego a sus lectores. Kaufrnann, aceptando el reto nietzscheano, nos ofrece una interpretación, particularmente interesante para nuestros propósitos, de la contundente expresión «cómo se filosofa con el martillo». Se trata de utilizar el martillo no para herir o aniquilar, sino a modo de un diapasón para averiguar si aquello a lo que se aplica está hueco, vacío, o, por el contrario, pleno de fuerzas. Así, la brutalidad de sus máximas indica que su pensamiento remite a otro lugar donde se precisa sutileza, ingenio, inteligencia delicada. Nuestra tarea es, entonces, martillear los aformismos y dichos nietzscheanos a la búsqueda de la profundídad y riqueza de los sonidos que esconden.

Todavía, sin embargo, no resulta suficientemente preciso sobre qué vamos a aplicar el martillo o hacia qué puerto se van a dirigir nuestros atrevidos barcos. Sin duda, son muchos los puntos de resistencia a la tradición de pensamiento moderno-patriarcal que se observan en la filosofía nietzscheana, y así ha sido diversamente resaltado. Un lugar especial por su radical carácter transgresor ocupa la figura de Dioniso, un dios sexualmente ambiguo, o de múltiples identidades secuales,

en la mitología y particularmente entre las manos de Nietzsche, quien en su primera obra nos lo presentó en "extrañas" relaciones con Apolo, y más tarde, con Ariadna. Él es un dios de las máscaras múltiples que se suceden unas a otras en un movimiento sin límites, espaciales y temporales; que niega la existencia de un rostro o lugar primigenio original al que aquéllas velarían y remitirían en el mismo acto. Él pregona la no existencia de la "verdad", la inoperatividad de la distinción entre una buena y una mala copia, o entre la representación adecuada o inadecuada; por tanto, pone en cuestión las fronteras entre la verdad y la mentira, la filosofía y el arte. Tampoco es menos importante, no se puede desdeñar la gran repercusión que ha tenido en otros discursos, la indagación genealógica que Nietzsche pone en práctica desenmascarando la reactividad negativa de la moral dominante en nuestra cultura, y, sobre todo, que asesta un duro golpe, de muerte para algunos, a la idea de una «naturalidad», ahistoricidad o eternidad, de los valores. Bien, éstos, por nombrar algunos de los más significativos, son planteamientos nietzscheanos que siguen siendo susceptibles de ser aprovechados por los discursos feministas.En nuestro trabajo, no vamos a renunciar a ellos, desde luego, pero no son nuestro objeto inmediato de atención.

En lo que sigue, vamos a limitar nuestro análisis a aquellos textos donde Nietzsche de un modo explícito alude a las mujeres. Ésta es una tarea suficientemente amplia, incluso demasiado amplia. Evidentemente, no podemos atender más que a los que resultan, para nuestro propósito, más significativos, porque Nietzsche no escribió sobre las mujeres de un modo ocasional, como se conoce. Esto nos hace sospechar, ya de entrada, que alguna importancia tendría el tema para su filosofía. Nos preocupa, en concreto, atender a la afirmación nietzscheana sobre la multiplicidad de tipos humanos. Esto dijo Nietzsche: «el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse -eso que yo llamo el pathos de la distancia, es propio de toda época fuerte. La tensión, la envergadura entre los extremos se hacen cada vez más pequeñas hoy, -los extremos mismos se difuminan hasta acabar siendo semejante...». Y también escribió lo siguiente: «Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es decir: «el hombre debería ser de este y de aquel modo!». La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas: ¿y cualquier pobre mozo de esquina de moralista dice a esto: "ino!, el hombre debería ser de otro modo"?...».En función de ello, indagaremos si esa propuesta de apertura afirmativa hacia las diferencias incluye realmente a todas las personas, hombres y mujeres, o si, por el contrario, permanece finalmente la filosofía innovadora de Nietzsche en una lejanía inarmonizable con sus pronunciamientos textuales sobre las mujeres.

Derrida destaca tres posiciones (estilos) de Nietzsche ante la mujer. Las dos primeras figuras de mujer son atacadas y rechazadas por Nietzsche; una porque es potencia de mentira; la otra por ser potencia de verdad. En ambos casos, la causa fundamental de'la crítica es la posición reactiva que las mujeres asumen. El tercer tipo de mujer ya no es negado sino afirmado en cuanto que es potencia afirmativa; afirmativa y activa, en el sentido de que aquí la mujer es afirmada por ella misma y en ella misma. Pero lo más interesante, nos parece, de este análisis derridiano no es tanto el número concreto de «tipos» que postula cuanto la conclusión que extrae de ello: «No hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí, eso dice al menos la tipología tan variada.... En esta misma línea, Sarah Kofman, por su parte, observa en él dos tipos de mujeres, y sólo uno de ellos como el blanco de sus críticas. La mujer afirmativa de Nietzsche, según Kofman, es la mujer modesta, esto es, la que no busca la verdad en sí de la mujer en sí. Sin embargo, más recientemente, la lectura de Kelly Oliver, que tiene presente la obra de Luce Irigaray, Amante Marine, discute las tesis de Derrida. Para Oliver, es cierto que el pensamiento de Nietzsche abre el espacio de la filosofía introduciendo temas hasta entonces impensados por la propia tradición filosófica; así el tema del cuerpo, del inconsciente, del sinsentido, de lo irracional, incluso de lo femenino. Pero, al mismo tiempo, esta

inclusión se realiza con el fin de una exlusión, para cerrar la filosofía a ese concepto positivo que debe, a su parecer y siguiendo a Irigaray, constituir el centro de atención de las teorías feministas, pues únicamente él permitirá el desarrollo de un nuevo modo de pensar no patriarcal a la vez que impedirá la muerte de la propia filosofía: dicho concepto es es de la "madre femenina".

En nuestro trabajo, nuestro hilo conductor, sin despreciar ninguna aportación de los estudios más recientes, se teje, como decíamos, con las incitaciones y sugerencias del texto de Derrida. Buscamos la multiplicidad de tipos y la mutiplicidad interna a cada uno de los tipos; no queremos ceñirnos a uno solo de ellos, aunque éste, el de la madre por ejemplo, sea supuestamente muy interesante y determinante, porque postular una única rúbrica unificadora es, cuanto menos, una tentación esencialista que supone siempre marginar, devaluar, lo diferente, llámasese como se quiera. En Nietzsche hay una afirmación clara de la pluralidad, pero, también, hay un criterio para discriminar qué construye o qué posibilita el pensar, y actuar, de la diferencia. Pues hay dogmatismos, cerrados, rígidos, que afirman la existencia de una única verdad esencial y que, en consecuencia, nivelando o igualando «gregariamente» impiden o aniquilan las diferencias. De esto es de lo que trata en su Genealogía de la moral. Lo que nos permite establecer un criterio valorativo, la escala de medida y distinción, no es la formulación de un catálogo concreto de valores o actitudes o comportamientos o modos de vida, definidos materialmente y con una precisión doctrinaria.

Lo importante para Nietzsche no son las acciones morales puntuales sino reflexionar sobre a qué merece la pena prestar nuestra atención: a la dirección en la que se mueve la «voluntad de poder» de la persona que proyecta valores. Una «voluntad de poder» que es «voluntad de vida»lg será una fuerza activa, afirmativa y creativa; esto es, una fuerza que se alimenta no de la reacción contra el otro, o lo otro -llamado en terminología clásica «lo diferente en relación con el cierre de «lo idéntico»-, sino de su propia sobreabundancia de fuerzas, de esa sobreabundancia que abre las diferencias en sí mismas. Los tipos humanos, móviles en sí mismos, diversos, distintos, en los que es dominante el movimiento en esta dirección positiva, serán los a su vez afirmados por la filosofía de Nietzsche, porque ellos hacen crecer la vida en su conjunto en su aspirar hacia lo alto. Por contra, una «voluntad de poder» que es «voluntad de nadan o «de la nada» es una fuerza reactiva, negativa y destructiva, que sólo crea valores, de modo derivado, a partir del no, de la oposición a lo que encuentra fuera de sí mismo. Ésta es una «voluntad de poder» empobrecida, que se hace cada vez menos fructífera y que, en consecuencia, empequeñece la vida en su conjunto" haciéndola menos habitable. Contra los tipos humanos que enmascaran este modo de la «voluntad de poder» se alza la protesta de Nietzsche a favor del florecimiento de la vida en su faceta creativa que no olvida a aquellas mismas personas de fuerzas debilitadas: «El resentimiento, nacido de la debilidad, a nadie resulta más perjudicial que al débil mismo; -en otro caso, cuando se trata de una naturaleza rica, constituye un sentimiento superfluo, un sentimiento tal que dominarlo es casi la demostración de la riqueza. Quien conoce la seriedad con que mi fílosofía ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y de rencor ... ». El criterio de medida ha quedado suficientemente explicitado. Aunque es importante insistir en la idea, para evitar malentendidos frecuentes en las lecturas que se hacen de Nietzsche, de que los tipos humanos viven en el desplazamiento incesante; de que no se dan nunca de un modo definitivo y en estado puro –el concepto de lo puro, aséptico, incontaminado, no pertenece a la filosofía nietzscheana, de lo contrario, ello implicaría una toma de postura esencialista, substancialista al modo clásico, contraria, por tanto al «perspectivismo»-. Lo que decide en favor o.en contra de las distintas figuras es el modo activo o reactivo de las fuerzas o acciones mismas y durante el espacio temporal de su pervivencia. Porque la crítica de Nietzsche a toda propuesta que sugiera la existencia de un modo de sujeto o «agente» previo a la acción, es radical: «Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad -más aún, no es nada

más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un "sujeto". Bien, pues, aplicaremos, en los que sigue, lo dicho a las "mujeres de Nietzsche".

Con *El nacimiento de la tragedia* comienza el pensar filosófico que Nietzsche quiso dar a conocer y con él inicaimos también el recorrido de nuestra búsqueda. De este libro nos resulta interesante la contraposición, que aparece en su parágrafo 9, entre el pecado activo, como virtud prometeica, y el mito semítico del pecado original. Se trata de la defensa del mundo griego antiguo y de la crítica a la cosmovisión judeo-cristiana. Un tema, pues, recurrente en el discurso nietzscheano. Pero, esta oposición se ejemplifica con la antítesis entre varón y mujer. Nada más queda dicho en esta primera obra. Sin embargo, la asociación de la doctrina cristiana con la mujer vuelve a reaparecer en su famoso texto de «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fama», en concreto en el segundo momento de esta historia de Occidente, donde "la idea" se convierte "en una mujer", se hace cristiana. Éste nos parece un tema muy sugerente en la medida en que apunta hacia un análisis de cómo el cristianismo, no Nietzsche mismo, ha construido la imagen de la mujer. Se trata de un recurso que utiliza Nietzsche para criticar el cristianismo desvelando su doble y falaz movimiento: el cristianismo ha creado una identidad femenina como objeto de desprecio al dotarla de la responsabilidad del primer pecado al tiempo que enmascara la asunción subrepticia, por parte del mismo cristiansimo, de aquellas características rechazadas en cuanto que "mujer". De entrada, entonces, sabemos que Nietzsche no participa de la definición cristiana de mujer. Con ello demuestra que no afirma la existencia de una identidad esencial inmutable de sexo-género; o, de otro modo, que sí afirma que la noción «mujer» está construida ideológica-culturalmente. El tipo de mujer cristiana no puede, por menos, que merecer una valoración negativa por su parte, pues, como el cristianismo en su conjunto, se sostiene en una «voluntad de poder» reactiva.

En *Humano, demasiado humano*, los aforismos donde Nietzsche hizo entrar en juego a las mujeres constituyen, en volumen, un número considerable. La Séptima Parte del Primer Libro constituye una unidad con el significativo título de «Mujer e Hijo». Pero con anterioridad a este conjunto de textos, el parágrafo 259 de la Quinta Parte, llamado «Una cultura de hombres», merece nuestra mirada. Aquí, el tono general del discurso es comedido, sereno; ni una palabra es dicha con fuerza provocativa. Nada se apunta que no haya sido resaltado desde hace tiempo por la crítica feminista: el mundo griego clásico estableció unas claras y contundentes diferencias, jerárquicamente valoradas, entre los seres humanos en función, entre otros parámetros, del sexo anatómico. Pero sí se observa en el texto una delicada melodía de seducción y atracción por aquella cultura, aunque sin nostalgia alguna. La comprensión de Nietzsche del mundo griego es, desde luego, un tema demasiado complejo y amplio para ser tratado aquí; recorre, además, todo el camino de su pensamiento y desde perspectivas muy diferentes, tanto afirmativas como negativas. Sólo nos haremos una pregunta en relación a este aforismo, ¿qué es lo que en el texto reclama la atención positiva de Nietzsche? Creemos que la experiencia que aquella época hizo de la tarea superior del conocimiento como un modo de la pasión por la vida, como una actividad de unión amorosa con la vida. Es decir, la educación en el conocimiento, como dijera Platón en su Banquete, se entendió según el modelo de la relación erótico-espiritual. Esto es lo inaccesible a nuestra cultura actual, una cultura donde el conocimiento se entiende de un modo frío, distante, cosificado, bajo la dinámica de la relación violenta de apropiación de un objeto, la vida, por parte de un sujeto. La diferente vivencia griega del conocimiento -en cuanto modo de hacer vida; en cuanto acción de creación artística- es, a nuestro juicio, lo que retiene la mirada de Nietzsche. Que aquella relación amorosa fuera de carácter homosexual no indica una necesidad natural ni

que se juzgue que sólo esa orientación sexual sea válida y únicamente entre varones. Nietzsche deconstruye el privilegjo exclusivo de la heterosexual moral dominante de su época a través de un análisis de un fenómeno cultural concreto, datado en la historia de la humanidad. Lo determinante es aquí, que ese «sumo bien» de aquella cultura elevada esté asociado a la exaltación de la relación erótico-amorosa, no propiamente a la relación homoerótica. La máxima de Holderlin citada por Nietzsche dice: «pues amando da el mortal lo mejor de sí». Otro fragmento de esta misma obra, puede, aún, apoyar nuestra tesis. En "Sobre el futuro del matrimonio", Nietzsche menciona la especial relación que Pericles mantuviera con Aspasia, y a esta relación le confiere la existencia de un tipo de mujer afirmativa, independiente e intelectualmente creativa.

Nietzsche, por otra parte, tampoco afirma que una cultura esté o haya estado más próxima a la verdad, a lo auténtico genuino, que otra. Esos criterios de medida van a ser negados en la "transvaloración de los valores" de su filosofía y que no hay que confundir con una simple inversión o sustitución de unos valores por otros. La experiencia, la mirada hacia el mundo quedan totalmente alteradas. «Yo diría: no, precisamente no hay hechos, sólo interpretacione». Y tampoco hay un lugar previo como punto de inicio del movimiento de las interpretaciones. Ocurre, y no podría ser de otro modo dada esta negación de un *Otro* –divino o humano- ajeno a todo entramado lingüístico e histórico-cultural, que Nietzsche detiene su mirada positiva en unos, y no en otros, modos concretos de organización vital y de pensamiento que son los que le sirven de alimento para su propia filosofía. Cierto que en *Humano*, el camino de su pensamiento aún está inacabado, pero, desde el primer momento, se pueden encontrar en sus textos formulaciones en esta dirección.

El aformis titulado "El parásito" presenta un tipo humano dependiente que, en cuanto tal, es juzgado negativamente. No es un espíritu libre. Y se añade: "Una tal actitud es mucho más frecuente, también mucho más perdonable (por razones históricas) entre las mujeres que entre los hombres". La diferencia entre unas y otros tiene una causa clara. No se trata de la existencia de una naturaleza esencial propia y distinta en función del sexo que mantendría al modo de Rousseau y Kant –por citar dos figuras emblemáticas-, a las mujeres ancladas en una suerte de principio natural-material estático no susceptible de ser atravesado por el movimiento progresivo e histórico de la facultad racional que aquéllos presuponen como propio y exclusivo de los varones. Tampoco se puede negar, no obstante, que en otros textos la contraposición entre hombres y mujeres parezca ser irreductible aunque no quede especificado el fundamento de esa diferencia. El que lleva el sonoro título de "La mujer perfecta" sugiere lo dicho: la escala de medida que analizase los grados de perfección sería distinta en función del sexo; en todo caso, esta diferencia no actúa aquí en detrimento de las mujeres, al menos no cualitativamente. Y con ese fragmento comienza el conjunto de aforismos recogidos bajo el rótulo «Mujer e Hijo», donde, en general, el tono nietzscheano muestra gran sensibilidad hacia la pluralidad y diversidad de circunstancias vitales y tipos humanos. En definitiva, no podemos concluir de ellos una toma de postura que infravalore a las mujeres como grupo porque no se afirma la existencia de una rígida identidad de género. Algunos aforismos sí formulan juicios generales, como, por ejemplo, el llamado «El intelecto femenino», donde parece, más bien, que estemos en presencia de un texto de Schopenhauer; pero, junto a ellos, se intercalan otros muchos cuya precisión en las matizaciones invalidan a los primeros, o, al menos, nos llevan a sospechar su carácter provocativo. Este recurso, exagerar chillonamente el dogmatismo de un juicio con el fin de hacerlo estallar en pedazos, es frecuente en Nietzsche y en relación con una gran variedad de cuestiones.

El tema de la «emancipación de las mujeres», que reaparecerá en obras posteriores, encuentra en Humano, demasiado humano una primera formulación. En el aforismo 416, «De la emancipación de las mujeres», también parecería que estamos oyendo hablar a los pensadores como Hegel que afirmaron que los Estados peligrarían si

estuviesen gobernados por mujeres. Ni la política ni la ciencia son propias de las mujeres, se lee allí. Mas, la última línea del fragmento modifica la situación, se introduce ahí una sospecha, la sospecha de que la situación dada no sea más que la consecuencia de una cultura determinada susceptible de ser modificada. Porque en Nietzsche el valor dado a la cultura no es tal que haga de ella una especie de segunda naturaleza, una suerte de en sí inmodificable en sus estructuras básicas, como, por ejemplo, será el caso de Georg Simmel en relación con las identidades de género. Esto queda más claramente confirmado en el aforismo 425, «Período de Sturm und Drang de las mujeres»: «En los tres o cuatro países civilizados de Europa puede hacerse de las mujeres, mediante unos cuantos siglos de educación, todo lo que se quiera, incluso hombres ... ." La clásica polaridad entre naturaleza y cultura -entre mujer y hombre- es uno de los polos de opuestos que desactiva la filosofía nietzscheana en favor de la acción de resignificación que multiplica las perspectivas en movimiento hacia la rotura de la lógica binaria.

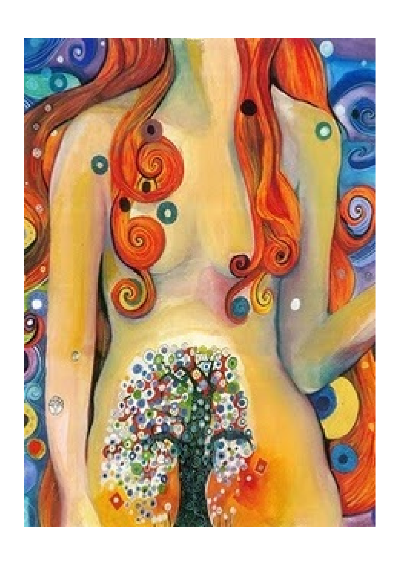
En Aurora, un libro donde el cuestionamiento de la transcendencia de los valores morales empieza a ser central, no abundan las alusiones a las mujeres, pero las existentes, en coherencia con el tema principal de la obra, continúan la misma línea de análisis anteriormente subrayada. En «Espíritus encadenados», por ejemplo, se dibuja un tipo de mujer dominada por el resentimiento y la venganza a causa de que el desarrollo activo de su inteligencia queda malogrado por las circunstancias de una vida atada a la estrechez circundante. Y en «Orgullo diferente», se representa a una mujer que, por el contrario, se afirma y se valora a sí misma en determinadas circunstancias; ella «sabe de orgullo y de sentimiento de poder».

Uno de los libros más interesantes y fecundos donde queda plasmada la filosofía positiva de Nietzsche y donde se recogen algunas de sus más penetrantes intuiciones, es el que lleva el significativo nombre de *El gay saber*. Nietzsche pronuncia aquí en voz alta, a veces cálida, a veces áspera, comentarios sobre las mujeres nada desdeñables. Algunas de estas manifestaciones vuelven . a poner en evidencia lo que cada individuo debe a su época y a su educación. A la vez otros textos mantienen el tono provocativo de la contraposición de naturalezas en razón del sexo.Quizá, entre estos últimos, el más duro y agresivo -que pertenece en realidad a otra época creativa de Nietzsche-, también el que resuena de un modo más dogmático, es «Cómo cada sexo tiene su prejuicio sobre el amor». Allí se dice: «yo pienso que no se pasará por encima de esta antítesis de la naturaleza mediante ningún contrato social, ni siquiera con la mejor de todas las voluntades de justicia». En «Nuestra fe en una masculinización de Europa», además se relaciona el tema de la mujer con las "ideas modernas", pero esta cuestión será más significativa en textos de obras posteriores. En "Voluntad y docilidad", por otro lado, parecen estar combinados ambos elementos, la naturaleza y la educación, como si hubiera una esencia natural preiva susceptible de ser modificada hasta cierto grado por la tarea de la educación. En todo caso, no carece de interés el cuestionamiento que efectúa de la educación dominante y del hecho de que es la imagen del hombre sobre la mujer la que moldea a la propia mujer. Esta idea se narra con gran fuerza crítica: el hombre puede modificar su mirada y hablar de diferente modo de las mujeres. La labor de la deconstrucción compete a ambos, a todas las personas: "¡hay que educar mejor a las mujeres!" -"Hay que educar mejor a los hombres", dijo el sabio...». Más crítico aún contra el sistema a través del cual son educadas las mujeres es el fragmento «Sobre la castidad femenina», lo que no deja de ser tampoco una crítica general a los valores que transmite la institución educativa.

Otra serie de aforismos vinculan a las mujeres con los artistas; vinculación ésta que ya se había iniciado en *Humano, demasiado humano*. Aquí las sugerencias de Derrida son de gran utilidad. Cuando Nietzsche, inalterándola, se sitúa dentro de la contraposición entre Verdad y Mentira adoptando el lugar de la Verdad, entonces el arte y la mujer quedan del lado de la Mentira que es digna de ser condenada en cuanto potencia malévola de engaño." Se mantiene así el esquema de la tradición, con lo que, en realidad, aplicando el

análisis genealógico, es el propio discurso de Nietzsche el que encubre una voluntad negativadestructiva. En el aforismo «Las madres», la situación anterior se ve alterada. Ahí se valora al artista positivamente en cuanto fuerza creativa y se recurre a la metáfora del embarazo para describir su situación anímico-espiritual; los artistas son «las madres varoniles». De hecho, en este fragmento de lo que se habla es de ese estado anímico-espiritual especial, y no creemos que ello obedezca a ninguna intención de «usurpar» a las mujeres su poder de engendrar, como lo interpretan Luce Irigaray y Kelly Oliver. «Nosotros los artistas» es un luminoso canto al poder configurador de belleza y de sentido del arte. Incluso el saber, cuando es alegre, es arte en su expresión más alta. La mujer, en principio, parece haber sido objeto de un cruel comportamiento por parte de la naturaleza, porque ella posee muchas acosas naturales repugnantes»/ dice Nietzsche. Pero, en realidad, «la mujer» no es nada más que un pretexto para un discurso que trata poéticamente sobre el vínculo sutil entre conocimiento, arte, amor y vida, en una línea semejante a la inaugurada por El nacimiento de la tragedia, esto es: «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida», y ya sabemos que esa óptica es la que afirma que no hay dato natural en sí; es la lectura, la interpretación, la recreación, la fabulación, la que otorga significado y exktencia misma. Esa es la óptica de la sabiduría artístico-dionisíaca que pronuncia un sí a la vida.

También con una gran energía metafórica está compuesto el aforismo «Las mujeres y su acción a distancia». Allí son ellas símbolo de un modo de la felicidad; son poder de seducción positivo hacia aquella comprensión de la vida a la que Nietzsche les hace dar nombre. En «Vita Femina», precisamente, se explicita la unión de mujer y vida: «Quiero decir que el mundo está repleto de cosas bellas, pero a pesar de todo es pobre, muy pobre en instantes bellos y en desvelamientos de estas cosas. Pero acaso sea ésta la maravilla más sorprendente de la vida. Sobre ella está un velo de posibilidades hermosas, bordado en oro, augurante, rebelde, pudoroso, burlón, compasivo y seductor. En efecto, la vida es una mujer». Esta figura de mujer es afírmada en cuanto índice de una afirmación de sí no necesitada de la mediación de la afirmación de un otro distinto. La vida, en cuanto mujer, está plena de fuerzas creativo-afirmativas. La «mujer», entonces, se convierte, en estos textos, en una metáfora que expresa, más allá de toda mujer, de todo hombre, de todo individuo particular, la filosofía más positiva de Nietzsche, su innovadora y transvaloradora lectura de la vida y del pensar. «Mujer» anuncia aquello que se indica también con el nombre griego de *Dioniso* -o lo *dionisíaco*-. «Mujer», como *Dioniso* mismo, son irnágenes recuperables para un sentido positivo y nuevo porque la tradición metafísico-patriarcal de Occidente las expulsó a los márgenes, siendo así que no están teñidas, como "varón" o "El Crucificado", con la carga más reactiva de nuestra cultura.



En este mismo ámbito de irnos la figura de la mujer como verdad del "Prólogo a la segunda edición" de *El gay saber*: "¡Una indirecta para los filósofos! –Se debería tener en mayor honor la vergüenza con que la naturaleza se ha ocultado tras enigmas y complicadas incertidumbres. ¿Acaso la verdad es una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? ..., figura que vuelve a tomar la palabra en *Más allá del bien y del mal:* "Suponiengo que la verdad sea una mujer-, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han

solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una mujer?». La pasión por la verdad de la filosofía dogmática es potencia de renuncia y de empobrecimiento de vida. Nietzsche, aquí crítico de la tradición que ha conceptualizado la realidad a partir de pares de opuestos incontaminados, anuncia un otro acercamiento a la verdad en el que arte, vida y sabiduría están entrelazadas íntima y amorosamente, al modo como resonaba en el texto «Una cultura de hombres». Ahí encuentra su lugar la «mujer» afirmada y afirmativa que implica, a su vez, aunque de forma secundaria, una negación; la negación o problematización del modo en que la tradición representa a la mujer.

En *Así habló Zaratustra*, es esta última imagen de mujer, envuelta en un lenguaje aún más poético, la que reaparece en la mayor parte de los textos. No es otro el sentido que le atribuimos, por ejemplo, al conocido y «agresivo» grito del Zaratustra, que luego vuelve a resurgir como encabezamiento del Tratado Tercero de *La genealogía de la moral* precisamente como anuncio del movimiento que da respuesta a la pregunta del filósofo «¿Qué significan los ideales ascéticos?»: «Valerosos, despreocupados, irónicos, violentos -así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero». «Guerrero» no es quizá una metáfora que tenga para nosotros hoy día una resonancia semántica muy afortunada. Mas, con ella Nietzsche alude al tipo humano aventurero que se esfuerza con energía y dureza para consigo mismo con el fin de adquirir el valor de la afirmación de la vida. Se necesita voluntad de poder ascendente para no permanecer anclado en ese «aparente» bienestar del estado de pasividad de las fuerzas; se necesita voluntad de poder ascendente para decir sí a esa vida-sabiduría-mujer.

«De las mujeres viejas y jóvenes» constituye uno de los discursos de Zaratustra donde abunda una mayor multiplicidad de registros diferentes, aunque aquí no podemos perfilarlos. La «vieja mujer» pronuncia ahí su máxima: «"¿Vas con mujeres? ¡No olvides el látigo!». Es una máxima que hay que utilizar al modo del martillo; no es susceptible de hallar su sutil sentido en una lectura literal. Y que, en todo caso, remite directamente a otros dos textos de la misma obra. En «La segunda canción del baile», Zaratustra le dirige estas palabras a la vida: «¡Al compás de mi látigo debes bailar y gritar para mí! ¿Acaso he olvidado el látigo? No!». Y, en la respuesta que da la vida, hace intervenir a la sabiduría. Así habla la vida: «Y que yo soy buena contigo, y a menudo demasiado buena, eso lo sabes tú: y la razón es que estoy celosa de tu sabiduría. ¡Ay, esa loca y vieja necia de la sabiduría! Si tu sabiduría alguna vez se apartase de ti, ¡ay! entonces se apartaría de ti rápidamente también mi amor»." En «La canción del baile», ya había aparecido este trío compuesto por Zaratustra, la vida y la sabiduría. "Acaso es malvada y falsa, y una mujer en todo; pero cabalmente cuando habla mal de sí misma es cuando más seduce. Cuando dije esto a la vida ella rió malignamente y cerró los ojos: ¿De quién estás hablando?, dijo; ¿sin duda de mí?...". El látigo, entonces, sugiere la fuerza de la acción del movimiento, la música y el baile, también la tensión del deseo en el juego amoroso; el látigo, que agita, despierta el pensamiento y activa la voluntad, es un modo de la relación con la vida-sabiduría-mujer. Ella es mudable, salvaje, malvada, falsa, apropiada a la aplicación metafórica del látigo porque ella no está ahí enfrente de Zaratustra, dada, acabada como si fuera un ente cosificado; ella precisa ser recreada, resigriificada, reafirmada, vivida de nuevo en todo momento y según una experiencia en la que el propio individuo, a la vez, se envuelve en el mismo movimiento de recreación, resignificación, reafirmación y vida. Esto es, la vida-sabiduría-mujer se recrea en el mismo acto en que se recrea Zaratustra. Y a este modo de concebir lo humano en el mundo remite la figura del "superhombre". Mas esta figura no tiene que ver sólo con el varón. En relación con ella se dibuja en el *Zaratustra* un tipo de mujer: la mujer creativa y afirmativa que participa de igual comprensión de la vida y de lo humano que Zaratustra. A ella, porque no es el privilegio de un único sexo, se la alienta a trabar por el nacimiento del "superhombre". Esto se le dice a la mujer en «De las mujeres viejas y jóvenes»: «¡Resplandezca en vuestro amor el rayo de una

estrella! Diga vuestra voluntad: "¡Ojalá diese yo a luz el superhombre!"». A esta mujer es a la que confiesa su amor Zaratustra. Es la mujer-eternidad; la mujer que remite al eterno retorno, entendido en el sentido del *Ecce homo*, como el nombre dado a la experiencia del mundo más transfiguradora, más abismal: "Nunca enconté todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!."

Después del *Zaratustra* el tono de Nietzsche se modifica enérgicamente. Su discurso poético-musical cede paso a otro modo de expresión en general mucho más duro y crítico, a veces áspero. Los textos relativos a la mujer no son, tampoco, ninguna excepción. La mayor parte de ellos parecen estar escritos desde la rabia y el grito de rebelión. De ahí que en ellos abunde, en una primera lectura, figuras de mujeres fuertemente negadas, valoradas, desde diferentes perspectivas, como fuerzas reactivas, de resentimiento. Pero la propia estridencia del discurso nietzscheano nos hace pensar, como ya advertimos más arriba, que no es tan sencillo el acceso a la intención que se halla detrás o que habita entre las líneas. Desde nuestra óptica de análisis y de acuerdo con lo que ya hemos dejado dicho, Nietzsche aquí hace estallar las palabras con cargas explosivas como un medio de la crítica a la cultura y pensamiento dominantes en su época que son los que determinan una comprensión y organización de la vida, también de las relaciones entre los sexos, que son precisamente contra las que luchan sus figuras y símbolos más positivos y creativos. Nietzsche es un crítico de la cultura, por ello, lanza sus dardos contra lo que él llama «ideas modernas». Dentro de estas últimas, él incluye las propuestas para plantear de otro modo la dinámica de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Nietzsche problematiza el pensamiento tradicional sobre las mujeres y los hombres, sobre los individuos. Pero, tampoco le parecen adecuados los modos de pensar de su actualidad. Así, la reclamación de la emancipación de la mujer en el sentido de una reivindicación de igualdad de derechos, es desenmascarada como una tendencia nefasta hacia la nivelación, homogeneización de los seres humanos, lo que supone el agotamiento de la riqueza que conlleva la multiplicidad de las diferencias. Ni está de acuerdo con la igualdad hombre-mujer ni tampoco con la igualdad entre todos los representantes de cada género. Si Nietzsche incita a los hombres a la acción de la transfiguración de sí porque considera que viven en situación de empobrecimiento estéril, no puede dejar de rechazar que las mujeres consideren como un bien llegar a ser iguales a aquellos varones decadentes. La igualdad sólo tiene un nombre para él, uniformidad de modos de pensar, de modos de actuar, de modos de vivir; y sólo tiene una consecuencia, la marginación, represión y culpabilización de lo diferente. Nietzsche sustituye el principio de igualdad por el de diferencia.

Entonces, nos reafirmamos en nuestras tesis de partida: hay en Nietzsche pluralidad de figuras de mujer y diversidad de perspectivas de análisis. Su filosofáa no es tampoco en relación con este tema, cerrada y dogmática. Motiva a la reflexión y puede inspirar algunas de las propuestas feministas de nuestros das. Bien es cierto que las defensas de la igualdad de hombres y mujeres no pueden encontrar en su pensamiento apoyo conceptual. De la misma manera ocurre con las teorías que apuestan por la diferencia sexual. El pensamiento más positivo de Nietzsche no habla de identidades o esencias, ni para las mujeres ni para los hombres. Sin embargo sí encontramos en el análisis hechos bajo una perspectiva que resalta en la configuración de los tipos la influencia de la época, el momento histórico, la cultura, la educación, la ideología, la filosofía y la moral dominantes. Esto puede servir de referente para un etudios sobre cómo estos factores influyen, construyen al sujeto, y sobre cómo estas construcciones pueden ser modificadas, alteradas, y en qué dirección convendría hacer esto. Pensamos que Nietzsche abre posibilidades fructíferas para determinados modos postmodernos de entender la cuestion del feminismo en una línea crítica deconstructiva –que señala problemas, también dentro de la misma teoría feminista, antes que prestarse a dar soluciones- similar a la que guía los trabajos de autoras como Judith Butler.

La mujer como madre y la mujer como amante

Julius Evola

Hemos dicho que en el dominio de la manifestación y de la "naturaleza" lo masculino es metafísicamente, sí, el correlativo complementario de lo femenino, pero que además refleja el carácter de lo que es anterior y superior a la Diada. Sobre el plano humano, de esto deriva que mientras que todas las relaciones basadas sobre la Diada tienen para la mujer un carácter esencial y agotan la ley natural de su ser, este no es el caso para el hombre, en tanto él es verdaderamente hombre. Tales relaciones son las relaciones sexuales en sentido estricto y las relaciones entre madre e hijo. No es por equivocación que, en toda civilización superior, no se ha considerado al hombre como verdaderamente hombre hasta que se ha sometido a este doble lazo, al de la madre y al de la mujer, agotando en la esfera correspondiente el sentido de su existencia. Ya hemos recordado que en los mismos "ritos de pasaje", o de la pubertad, la consagración en los pueblos primitivos de la virilidad y la agregación a una "sociedad de hombres" se presentan como una superación de esta esfera naturalista. La Raquel bíblica dice: "Dame un hijo; si no, muero". Hay textos bíblicos que ponen de relieve la "inexorabilidad" de la mujer por cuanto afecta a la maternidad y a la sexualidad, de las que ella "jamás se sacia" (1). Y no es tanto como persona como por un impulso metafísico por lo que la mujer tenderá a llevar al hombre bajo el yugo de la una o de la otra.

Acerca de la sexualidad, tiene razón Weininger cuando, para caracterizar al hombre y a la mujer, dice que la mujer absoluta no es más que sexualidad, mientras que el hombre verdadero "es sexual y otra cosa además". Se puede reconocer con él el profundo sentido de símbolo que tiene el hecho anatómico de que mientras los órganos sexuales del hombre tienen algo de circunscrito, de separado y de casi añadido exteriormente al resto del cuerpo, en la mujer se encuentran en lo más profundo de su carne más íntima. Puesto que en él existe una cierta distancia de la sexualidad, el hombre "sabe" de ella; la mujer puede no ser consciente de ella y negarla, pero de hecho ella no es otra cosa que sexualidad, que ella es la sexualidad misma (2). Una designación hindú de la mujer es *kámini*, es decir, "la que está hecha de deseo", lo que equivale al antiguo dicho occidental: *tota mulier sexus*. Con esto guarda relación, entre otras cosas, el carácter provocativo que, sin la menor intención, presentan muy a menudo tipos de mujeres jovencísimas e "inocentes", inclusive niñas. En este mismo contexto, nos es dable hacer notar un narcisismo especial, casi inconsciente, que existe en toda mujer: es su sensación del potencial de placer que ella puede dar al hombre y el hecho de saborearlo, imaginando ese placer, inclusive fuera de cualquier relación sexual real. Por otra parte, Ellis está en lo cierto cuando dice que, mientras que con la sexualidad y la maternidad la mujer florece y actualiza su ser, no se puede hablar de algo correlativo respecto al hombre (nosotros añadiríamos: salvo que él realice de una manera cualquiera las dimensiones superiores de la experiencia del sexo). Inclusive haciendo abstracción del hecho oculto del que hablaremos más abajo, sobre la línea afrodisiana la contrapartida en el hombre puede significar una cierta desvirilización (3). Sobre la línea demetriana se ha notado en fin que, al deseo obscuro y predominante que tiene la mujer de ser madre, no se corresponde, en el hombre, una necesidad igualmente elemental de ser procreador. En el caso de que este deseo exista en el hombre, pertenece a un plano diferente, que ya no es puramente naturalista, que es más ético que naturalista (preocupación por la continuación de la estirpe, de la familia o casta, etc.).

Como ya hemos visto, propio de lo femenino cósmico es aquello que los griegos llamaban la "heteridad", es decir, la referencia a otro, el heterocentrismo. Mientras que a lo masculino puro le es propio el tener en sí el propio principio, a lo femenino puro es propio, y natural, tener en otro el propio principio. Sobre el plano psicológico, de esto

resultan varios caracteres bien visibles de la mujer en la vida corriente: la vida femenina está casi siempre desprovista de un valor propio, ella se relaciona siempre con otro, sea en todo cuando es vanidad, sea en la necesidad que tiene la mujer de ser reconocida, notada, adulada, admirada, deseada (se puede asociar esta tendencia extravertida con aquel "mirar fuera" que en la metafísica ha sido atribuida a la Cakti). Y el régimen del cortejamiento, de la galantería, del cumplimiento (inclusive insincero) por parte del hombre, sería inconcebible si se prescindiera de la base obligada precisamente por este rasgo congénito de la psique femenina, que en todo tiempo y lugar el hombre ha debido tener en cuenta. Que los valores de la ética femenina sean bastante diferentes de los de la ética masculina, sea dicho de pasada, se manifiesta también en el hecho de que una mujer debería despreciar al hombre por una tal actitud de adulación, consecuencia a menudo de considerar de ella únicamente su cuerpo. El caso es que ocurre lo contrario.

No es sin embargo en un sentido diverso que, en un plano menos frívolo, se definen las dos posibilidades fundamentales de la naturaleza femenina, correspondiente la una al arquetipo afrodisiano y la otra al arquetipo demetriano: la mujer como amante y la mujer como madre. En uno como en otro caso, se trata de un ser, de un querer, de un llegar a una propia confirmación en función de otro: en función del hombre amado por la amante, en función del hijo por la madre. En esto se cumple sobre el plano profano (pero se continuará en gran medida también sobre el sacral) el ser de la mujer y, deontológicamente, con esto se define su ley y su eventual ética en el cuadro de la tradición.

Es de nuevo a Weininger a quien se debe una clásica descripción tipológico-existencial de estas dos posibilidades fundamentales de la femineidad. Sólo que, como en el conjunto de todo cuanto este aujor dice sobre la mujer, también en esta caracterización es preciso distinguir ciertas deformaciones derivadas de su inconsciente complejo de misoginia de base casi puritana. Es efectivamente en la "prostitución" donde, de hecho, Weininger ve la posibilidad femenina basal opuesta a la materna, lo que otorga un sentido peyorativo y degradado a esta posibilidad. Fundamentalmente, es al contrario del tipo puro de la amante y de la correspondiente vocación mujeril de lo que se trata, no entrando en cuestión la prostitución profesional más que de una manera muy subordinada y condicionada, porque ella puede también ser impuesta por ciertas circunstancias ambientales, económicas y sociales, sin corresponder a ninguna disposición interior. Como mucho, se podría hablar del tipo de la hetaira antigua o oriental; o bien de la mujer "dionisíaca".

Una cosa que todo verdadero hombre nota inmediatamente es que existe una antítesis, un antagonismo entre la actitud verdaderamente afrodisiana de la mujer y su actitud maternal. En su fundamento ontológico, los dos tipos opuestos se conexionan con los dos estados principales de la "materia prima", con su estado puro, dinámicamente informe, y con su estado de fuerza-vida, ligada a una forma, orientada hacia una forma, nutricia de una forma. Puesto en claro este punto, la caracterización diferencial de Weininger es exacta: es la relación con la procreación y con el hijo la que distingue los dos opuestos tipos. El tipo "madre" busca al hombre por el niño, el tipo "amante" lo busca por la experiencia erótica en sí misma (en las formas más bajas: por el "placer"), en una unión sexual que no se lleva a cabo con miras a la procreación y que es deseada en sí y por sí. Así el tipo materno entra específicamente en el orden natural — si queremos referirnos al mito biológico, se puede decir que entra en la ley y en la finalidad de la especie —, mientras que el puro tipo "amante" se sale en cierto modo de este orden (síntoma significativo: la esterilidad que se encuentra a menudo en el tipo de la amante y de la "prostituta") (4), y más que un principio amigo y afirmador de la vida terrestre, física, es un principio que le es potencialmente enemigo, a causa, diremos nosotros, del contenido virtual de trascendencia propio del desplegamiento absoluto del eros (5). Así, por chocante que esto pueda parecer desde el punto de vista de la moral burguesa, no es como madre, sino como amante como, de una

manera natural, es decir, no según una ética (como veremos más adelante), sino dejando simplemente actuar y activando una disposición espontánea de su esencia, la mujer puede aproximarse a un orden superior. Sobre un equívoco se basa sin embargo la afirmación de que, mientras que el tipo maternal sentiría en la unión sexual una potenciación de la existencia, a la mujer del tipo opuesto le sería propio el deseo de sentirse destruida, de sentirse aniquilada y aplastada por el placer (6). Esto es inexacto desde un doble punto de vista. En primer lugar, porque, como ya hemos visto, el "delirio mortal del amor" como deseo de destruir y de destruirse en un éxtasis, es común, en toda forma superior e intensa de la experiencia erótica, tanto al hombre como a la mujer. En segundo lugar, porque la disposición indicada por Weininger en la amante concierne todo lo más a los rasgos psíquicos superficiales; por la sustancia "Virgen" o "Durgá" de la mujer afrodisiana es lo contrario lo que es verdad, sobre un plano más profundo, como veremos en breve.

Pero ya se trate del tipo de la madre o del tipo de la amante, en la mujer es característica una angustia existencial mayor que la del otro sexo, el horror de la soledad, el sentimiento de un vacío ansioso si no tiene o no posee a un hombre. Los hechos sociales e inclusive económicos que a menudo parecen constituir la base de esta sensación, no son en realidad más que circunstancias propiciatorias y no determinantes. La raíz más profunda es por el contrario justámente la "heteridad" esencial de la mujer, el sentimiento de la "materia", de Penia que, sin el "otro" (el héteros), sin la forma, es la nada; por esto es por lo que, abandonada a sí, ella experimenta el horror de la nada. Por citar una última vez a Weininger, él tiene razón en reconducir a este contenido metafísico inclusive un comportamiento frecuente de la mujer en la unión sexual, al decir: "El momento supremo de la vida de la mujer, aquel en que se manifiesta su placer elemental, es el momento en que ella siente descender en sí el semen masculino: entonces abraza salvajemente al hombre y lo estrecha contra sí; es el placer supremo de la pasividad… la materia que, justamente, está formada y no quiere abandonar la forma, sino tenerla eternamente ligada a sí" (7). No diferente es sin embargo la situación en la mujer más cercana al tipo Durgá cuando, en el mismo instante, no abraza, sino que está casi inmóvil, y sobre su rostro se esbozan los rasgos de un éxtasis ambiguo, teniendo algo de la indefinible sonrisa de un Buda y de ciertos textos khmeros. Es entonces cuando ella acoge algo más que el semen material, cuando absorbe la *vrya*, la virilidad mágica, el "ser" del varón. Aquí entra en cuestión la cualidad succionante, esa "muerte succionante que viene por la mujer", de la que hemos hablado con Meyrink, considerando el aspecto oculto de todo abrazo carnal vulgar: aspecto que puede encontrar su manifestación simbólica y su reflejo hasta en la exterioridad somática y psicológica.

En efecto, si d'Annunzio dice respecto a uno de sus personajes femeninos: "Como si todo el cuerpo de la mujer hubiese asumido la cualidad de una boca succionante" (en *Il Fuoco*), no es cosa que se verifique solamente sobre el plano sutil, hasta el punto de hacer aparecer la práctica erótica de la *fellatio* como el gesto que expresa mejor la esencia de la naturaleza femenina. En realidad, ya era conocida por los antiguos una especial participación activa de la mujer en el abrazo sexual, y Aristóteles habla de su aspiración del fluido seminal (8). Retomada hacia la mitad del último siglo por Fichstedt, esta teoría es hoy reconocida por muchos exactamente por su lado fisiológico: se admite la existencia de contracciones rítmicas de la vagina y de los úteros, como en una aspiración o succión, de un automatismo espasmódico con un peristaltismo que le es particular, basado sobre ondas tónicas especiales, a ritmo lento, con el efecto, justamente, de un absorber aspirando o succionando. Este comportamiento somático es actualmente tanto más verificable en tanto el grado de sexualización de la mujer es más elevado; pero no era sin razón que los antiguos lo consideraban un fenómeno general. De hecho, se debe retener que en el curso de la historia se ha producido una suerte de atrofia inclusive fisiológica de lo que en la mujer podía corresponder a una sexualización completa, es decir, una más grande aproximación a la "mujer absoluta" (9). Y esto

es por lo que, en las mujeres orientales, donde se ha conservado mayormente el tipo antiguo, el comportamiento fisiológico en las uniones sexuales es todavía casi normal y se une a posibilidades fisiológicas que se han hecho rarísimas entre las europeas modernas, en tanto estaban también verosímilmente presentes en las mujeres occidentales de la antigüedad. Se trata, en esto, de un símbolo físico, o reflejo, de un significado esencial. La asimilación succionante, sobre este plano de los reflejos físicos, tiene después una expresión liminal en un hecho que hasta ahora permanece oscuro fisiológicamente: el olor espermático que emite a veces la mujer, lejos de las partes genitales, poco después de la unión (un poeta italiano, Arturo Onofri, ha podido inclusive hablar de una "sonrisa espermática").

Notas:

(1) *Jdtaka*, LXI; *Anguttara-nikáya*, II.

(2) Weininger, *Geschlecht und Charakter*.

(3) Cf. H. Ellis, *Op. cit.*, v. III: "*That (sexual) emotion which one is tempted to say, oft unmans the man, makes the woman for the first time truly herself*".

(4) Aquí podemos recordar los versos de Baudelaire que contienen un presentimiento del arquetipo "dúrgico": "Y en esta naturaleza extraña y simbólica —donde el ángel inviolado se mezcla con la esfinge antigua… resplandeció para siempre… la fría majestad de la mujer estéril".

(5) Weininger, *Op. cit.*, c. X *passim* y en particular: "Vida física y muerte física, ambas unidas de una manera misteriosa en el coito, se reparten entre la mujer como madre y la mujer como prostituta." Insistiendo en hablar de la "prostituta", Weininger hace notar la significación del hecho de que "la prostitución es algo que aparece sólo entre los seres humanos", es inexistente entre las especies animales. Este hecho debe ser puesto precisamente en relación con la potencialidad "shivaica" del tipo puro del amante. Un tratado atribuido a Alberto Magno (*De secretis mulierum*) al describir el tipo de mujer que ama la unión sexual, indica como características la rareza o la irregularidad de los menstruos, la escasez de leche en mujeres de este tipo que se convierten en madres, además de una disposición a la crueldad: volveremos sobre este último punto.

(6) Weininger, *Op. cit.*, pág. 307.*Ibid.*.

(7) Desde el punto de vista sutil no se trata del semen material, sino justamente de su contrapartida inmaterial. Paracelso (*Opus Paramirum*, III) dice: "En la matriz fue puesta una fuerza atractiva que es como un imán, y ella atrae el semen", él distingue el semen del esperma: "la matriz separa el esperma del semen, rechazando el esperma y reteniendo el semen". Sobre esta base Paracelso trata también de los condicionamientos transbiológicos de la fecundación. Para la distinción ahora indicada se puede confrontar lo que, aunque en un dominio más general, el Cosmopolita (*Novum Lumen Chemicum*, París, 1669): "Como he dicho varias veces, el esperma es visible, pero el semen es pues una cosa invisible y casi como un alma viviente que no se encuentra en las cosas muertas".

(8) Así, en el Oriente antiguo, se puede decir "la sensualidad de la mujer es ocho veces más grande que la del hombre", mientras que en la antigüedad occidental se encuentran expresiones como por ejemplo aquella de Ovidio (*Ars Amandi*, I), que dice: *[Libido foeminae] acrior est nostra, plusque furoris habet.*

(9) Se trata no sólo de un control anormal del *constrictor cunni*, sino también de ciertas fibras lisas del órgano femenino, que permite la intensificación del dicho automatismo succionante. En ciertos casos, el desarrollo de esta posibilidad forma parte de la educación erótica de la mujer, hasta el punto de que, en algunos pueblos es para una joven un motivo de descalificación que no sea capaz de ello. En las mujeres utilizadas en la magia sexual tántrica un entrenamiento de este género parece ser llevado a un muy alto grado, si en el *Hathayogapradipika* en la mujer para la práctica llamada *yoni-mudra*, se supone un poder de contracción voluntaria del *yoni*, capaz de impedir, por estrangulamiento del *lingam*, la emisión del semen masculino. En Ploss-Bartels son recordados casos de mujeres capaces de expulsar el esperma después de haberlo recibido.

El "recelo feminista" a proposito del ensayo *La dominacion masculina* de Pierre Bourdieu

Yuliuva Hernández García

"El recelo, cargado de prejuicios, con que la crítica feminista observa los escritos masculinos sobre el tema de la diferencia entre los sexos no carece de fundamento". Así comienza uno de los ensayos más "reveladores" de uno de los más eminentes científicos del siglo XX, el sociólogo francés Pierre Bourdieu, una de las lecturas obligadas del pensamiento social contemporáneo, sobre todo si de estar al corriente de lo que "la culta Europa" produce a través de sus intelectuales.

Una vez leída la primera oración gramatical de "La dominación masculina", ya no puede resistirse la tentación de llegar hasta el final para conocer qué dice en su análisis del tema, este especial discurso masculino. Especial en dos sentidos importantísimos: en una instancia porque es un hombre quien lo escribe, y en la otra, porque ese hombre no es cualquier hombre que enuncia su discurso desde el conocimiento de sentido común, sino un hombre que discursa desde la "legitimidad poderosa" del conocimiento científico. Y no carece de fundamento, entonces verdaderamente, que Bourdieu *observara* esta *observación recelosa* de la crítica feminista de los escritos masculinos sobre el problema de la diferencia sexual.

Al leerse este primer planteamiento de Bourdieu, podría liberarse la intensa emoción de quien va a enfrentarse a un autor que se aleja de la tradición masculina del tratamiento del tema en una suerte de "desprendimiento". Sin embargo, el discurso se torna (su lectura) en una inquietante mezcla de altibajos en las emociones de quien lee, sobre todo si se es mujer, por el choque no poco frecuente, de grandes aciertos, y desaciertos: Bourdieu incurre, en el despliegue de su "incuestionablemente develador universo simbólico", en las mismas limitaciones que encuentra. Es como si cayese en sus propias trampas, no se pusiese de acuerdo consigo mismo, o simplemente apuesta contra la inteligencia del lector o la lectora, al no comprometerse.

En "La dominación masculina", Pierre Bourdieu realiza un vasto abordaje (sin lugar a dudas) de los mecanismos que subyacen a la, al parecer, casi universal relación de dominio de los hombres sobre las mujeres, a través del análisis de datos antropológicos de ciertas sociedades primigenias mediterráneas, en especial la Kabilia, de obras de Virginia Wolf, y del análisis mismo del propio psicoanálisis en algunos de sus principales postulados.

Pero en su abordaje, aunque ya se ha enunciado su enorme valor, Bourdieu se queda paralizado en la pretensión expuesta, no explícitamente, de superar las limitaciones de otros autores, en el nivel de la "descripción del status quo" de las mujeres, y más doloroso aún (ya entrada en la lectura con cierto nivel de expectativas), en una suerte de "reconocimiento y confirmación de ese status quo" (velado en los "juegos del lenguaje") que simultanea con algunos instantes del "luz" para las mujeres (resultado, cabría preguntarse, si de una falta de compromiso con respuestas más radicales de solución para las mujeres por la comodidad del hombre insertado en la "lógica" de las relaciones de dominación masculina, o si de la metáfora del *hombre que como buen padre* entrega las alas a la hija pero es a ella a quien corresponde aprender a volar; aunque a veces, parecería que simultanea esta metáfora con la *del posesivo-egoísta* que después de entregadas las alas las corta, anunciando que sí, que vuele, pero que al final no podrá llegar a ningún lugar porque en realidad no puede hacerlo "sola").

Al hablar acerca del *recelo de la crítica feminista* de los escritos masculinos sobre la diferencia sexual puede encontrarse el primer acierto de Bourdieu, que se apoya en que ello sucede porque precisamente estos escritos están realizados desde los instrumentos del conocimiento que socializa desde el paradigma de lo masculino, por lo cual la interpretación,

ya en sí misma, se haya sesgada, y es lógico que la crítica feminista se revele contra ello.

De esta forma, es claro que el psicoanálisis no responda realmente a los intereses del feminismo, en tanto explica la formación de la subjetividad femenina a partir de la "carencia y envidia del falo". Es lógico que vea con cierta ironía burlesca, que muchas feministas se inspiren en él, cuando esta es una teoría que lejos de liberar, confirma el "falonarcisismo", una visión del mundo que postula el status inferior de las mujeres. De ahí, la necesidad de estar alertas con los posicionamientos teóricos.

La otra parte de este mismo problema, es que la existencia de las mujeres, incluso las feministas, en este orden simbólico, significa que las categorías disponibles para analizar la realidad social, que responden a dicho orden, pueden paradójicamente estar perpetuando la dominación, por lo que se necesitarían otros instrumentos de conocimiento diferentes, y es ahí donde Bourdieu no da respuestas muy claras, y sí muy contradictorias con su propio discurso.

No es posible negar, que en su trabajo "La dominación masculina", el sociólogo realiza análisis verdaderamente lúcidos de apartados como el de sus tesis acerca de la violencia simbólica, la construcción social de la sexualidad y el carácter político de las relaciones entre los géneros; pero no podría decirse exactamente lo mismo acerca de sus postulados sobre la lucidez de los excluidos, la mujer objeto y una libido institucional, en los que se muestra (incluso en los otros también) por momentos optimista con respecto a las mujeres, y por otros, en una suerte de "reaccionario" que se aleja para mirar la realidad (de las mujeres) y posteriormente ridiculizarlas. Tampoco es posible afirmar que esta sea la observación realizada desde el resentimiento de los "excluidos".

Bourdieu reconoce en el orden simbólico que se instaura sobre la diferencia sexual (por demás, arbitrario), el origen de la dominación masculina al inscribirse sobre lo biológico. Este orden simbólico de la diferencia sexual instituye la violencia simbólica, que encuentra su eficacia y confirmación en el propio comportamiento de las mujeres "mediante el amor fati que lleva a las víctimas a entregarse y abandonarse al destino que socialmente están consagradas" 1, y dice además, que las mujeres "parecen disfrutarlo". Resulta una contradicción teórica evidente, que Bourdieu primero se refiera al destino al que socialmente están consagradas reconociendo que es algo que existe fuera de su "naturaleza", y luego diga que parecen disfrutarlo incurriendo él mismo en una especie de "naturalización" de ese destino, más aún, refiriéndose en todo el ensayo, al poderoso papel de la socialización en la subordinación de las mujeres. ¿Cómo no van a reproducir entonces las mujeres la lógica del prejuicio desfavorable, que supone adoptar, sin saberlo, el punto de vista dominante que instituye categorías de percepción, si él mismo ha explicado que la socialización se realiza desde las relaciones de dominación?



Así, plantea: *"la violencia simbólica impone una coerción que se instituye por medio del reconocimiento extorsionado que el dominado no puede dejar de prestar al dominante al no disponer, para pensarlo y pensarse, más que de instrumentos de conocimiento que tiene en común con él y que no son otra cosa que la forma incorporada de la relación de dominio" (...) "Pero esta apariencia se disipa cuando se percibe que la eficiencia simbólica encuentra sus condiciones de posibilidad y su contrapartida económica (en el sentido amplio de la palabra) en el inmenso trabajo previo de inculcación y de transformación duradera de los cuerpos que es necesario para producir las disposiciones permanentes y transponibles en las que descansa la acción simbólica capaz de ponerlas en acción o de despertarlas".*

En este mismo círculo de su explicación de la violencia simbólica, surge un concepto muy importante y es el de "habitus", en estrecha relación con el proceso de socialización. Desde estos conceptos, nuevamente se refiere a la confirmación de la dominación por parte de las mujeres con sus comportamientos: *"Al ser fruto de la inscripción en el cuerpo de una relación de dominio, las estructuras estructuradas y estructurantes del habitus constituyen el principio de actos de conocimiento y reconocimiento prácticos de la frontera mágica que produce la diferencia entre los dominantes y los dominados, es decir, su identidad social, toda ella contenida en esta relación. Este conocimiento corporativo lleva a los dominados a contribuir a su propio dominio al aceptar tácitamente, fuera de toda decisión de la conciencia y de todo acto volitivo, los límites que le son impuestos, o incluso al producir o reproducir mediante su práctica los límites abolidos en el ámbito del derecho".*

Posteriormente, habla de "autoexclusión y vocación" de las mujeres, como relevo de la exclusión expresa que la sociedad crea, que son los límites de la aceptación inconsciente del dominio masculino cuando los constreñimientos externos son abolidos y las libertades formales adquiridas. Es recurrente la sensación de burla de Bourdieu nuevamente, si ha estado explicando la influencia del habitus en los procesos de dominación, si ya ha estado diciendo que se está "adiestrada" (socializada) en un "esquema de pensamiento" que aliena, que limita las posibilidades de transgresión.

No menos importante, y más aún, interesante, es el análisis que propone acerca de los costos disímiles para los hombres del ejercicio de la "libido dominandi", los cuales no son pocos. No obstante, nunca serían demasiados y tan profundos como para enunciar que en ello la lectura feminista parece superficial. Al final, son menos dolorosos los costos desde una posición de poder que desde una posición subordinada: en su propio análisis, a partir de la obra de Virginia Wolf, en estos costos de la virilidad, del status quo de los hombres, las mujeres emergen como "restauradoras de la recomposición masculina", de la "recuperación de su ego", nueva evidencia de que la carga de las dominadas es doble, cargar con su subordinación y compensar la "ilusión" del otro en "la lucidez de los excluidos". En una posición más en favor de las mujeres, podría plantearse como "debilidad masculina".

En este apartado, en una especie de "naturalización del destino social" de las mujeres, Bourdieu parece como si volviera sobre la burla o a contradecirse a sí mismo en su concepción de la socialización y habitus de la "libido dominada", cuando habla de que la socialización diferencial dispone a las mujeres a "sucumbir" ante la seducción del poder (que ostenta el hombre), ganando la quietud que ofrece la indiferencia y exclusión frente a los juegos de poder y la "seguridad".

Acerca de la "mujer objeto", Bourdieu señala que "*la sumisión femenina aporta una forma irremplazable de reconocimiento, justificando al que hace de ello el objeto de existir y de existir como existe*". Es probable como él mismo dice más adelante, que ello se logre con la complicidad de las mujeres, pero ya está sabido hace algún tiempo que esto es un resultado histórico y parecería que Bourdieu lo desconociera cuando realizó esta enunciación.

No menos cierto es que en condición de objeto de intercambio económico en las sociedades simples, las mujeres contribuyen a la acumulación del capital simbólico y social de los hombres (que hoy, ya no como objeto de intercambio económico como el anterior momento iniciático propiamente, pero revestido de otras muchas formas, también contribuyen) y que el dominio masculino puede perpetuarse más allá del cambio en los modos de producción económicos; pero la limitación de Bourdieu reside en disminuir el papel de las transformaciones de dichos modos de producción como favorecedores del orden simbólico y del capital asociado a él, en los que las mujeres podrían cambiar sus situaciones vitales.

Hoy, las formas de violencia simbólica, de la que tanto habla Bourdieu, se disfraza con muchas apariencias que él mismo reconoce (la mujer como objeto estético, el cuidado del orden doméstico y otros), y cuando se refiere a ello como "socialmente inclinadas", vuelve a su error (¿ceguera o burla?) recurrente de expresarse en términos de que "se encargan de manera natural" en la división del trabajo

doméstico de lo relacionado con la estética e incluso en la esfera del trabajo que se paga.

Finalmente, lo más oscuro del discurso de Bourdieu en "La dominación masculina", son sus "aparentes" contradicciones teóricas en el cuerpo del trabajo sobre las posibilidades de liberación de las mujeres de dicho dominio. En varias ocasiones dice: "*De todos modos, el lenguaje de las categorías corre el riesgo de enmascarar, por sus connotaciones intelectualistas, que el efecto del dominio simbólico no se ejerce en la lógica pura de las conciencias conocedoras sino en la oscuridad de los esquemas prácticos del habitus en que se halla inscrita la relación de dominio, con frecuencia inaccesible a la toma de conciencia reflexiva y a los controles de la voluntad*", destacando el papel del conocimiento en la liberación, pero un conocimiento diferente del de la lógica del dominio; y que "*huelga señalar, por pequeña que sea la correspondencia entre las realidades o los procesos del mundo natural y los principios de visión y de división que les son aplicados, y por fuerte que pueda ser el proceso de reforzamiento circular de ratificación mutua, que siempre hay lugar para la lucha cognitiva a propósito del sentido de las cosas del mundo y en particular de las realidades sexuales"* , ofreciendo la alternativa de revertir la lógica de las categorías dominantes en favor de los dominados en una suerte de pensamiento iluminador de las mentes, que descubre el poder de la socialización de la sexualidad: "*sólo una acción colectiva que busque organizar una lucha simbólica capaz de cuestionar prácticamente todos los presupuestos tácitos de la visión falonarcisista del mundo puede determinar la ruptura del pacto casi inmediato entre las estructuras incorporadas y las estructuras objetivadas que constituye la condición de una verdadera conversión colectiva de las estructuras mentales, no sólo entre los miembros del sexo dominado sino también entre los miembros del sexo dominante, que no pueden contribuir a la liberación más que librando la trampa del privilegio"*, para posteriormente estarse negando a sí mismo de forma constante en los planteamientos que hace "naturalizando", de alguna forma, lo que llama "vocación de autoexclusión, disfrute en la "confirmación del dominio" de las mujeres.

Lo que inicia como un hermoso proyecto prometedor en Bourdieu, culmina en una suerte de desaliento irremediable: "*pero esta visión distante que les hace percibir, así sea vagamente, el carácter ilusorio de la ilusión y sus apuestas, no tiene muchas posibilidades de estar en posición de afirmarse en contra de la adhesión que se impone a ellas, al menos a favor de la identificación con las causas masculinas (…) es un programa tan utópico que está condenado a servir de tema de comedia" 7*. Y prosigue " *no podría, sin embargo, sobreestimarse la importancia de una revolución simbólica que busca trastocar, tanto en los espíritus como en la realidad, los principios fundamentales de la visión masculina del mundo"*.

La contradicción, y no pocas veces, la privación de esperanzas para las mujeres, deviene un atributo importante en el ensayo "La dominación masculina", que por instantes abre las puertas, pero en cuanto se va a pasar, las cierra de golpe. En su intento de despojarse de lo que enuncia, "*el analista, una vez metido en lo que cree comprender, obedeciendo sin saberlo intereses justificatorios, puede presentar las presuposiciones o los prejuicios que él mismo ha introducido en su reflexión, sino sobre todo porque enfrentado a una institución que se encuentra inscrita desde hace milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, suele emplear como instrumentos de conocimiento categoría de percepción y pensamiento que debiera abordar como objetos de conocimiento"*, cae en su propia trampa.

Lo más complejo de todo es que, como bien lo han dicho las teorías sobre el discurso, el poder y la ideología, el discurso científico no tiene muchas necesidades de justificar su legitimidad (como mismo él concibe la cuestión del arraigo del patriarcado y el dominio masculino de forma tal que no necesita justificarse), legitimidad que legitima (sin jerigonzas) por demás, muchos aspectos de la realidad social y cotidiana.

Siendo así, el discurso científico de Bourdieu, bien puede contribuir desde el poder que lleva implícito, sin despreciar sus innegables valores epistemológicos, a legitimar la realidad de las mujeres como "naturalmente objetos". Y parece ser así como termina su ensayo.

Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud: una subversión feminista

Eva Parrondo Coppel

*U*na vez que "el espíritu industrial" ha obtenido la victoria, una vez que es natural que 'la mujer' aspire "a la independencia económica y jurídica de un dependiente de comercio" y que las 'apasionadas defensoras' de "los derechos femeninos" y de "la igualdad" entre los sexos han logrado penetrar en las instituciones políticas y sociales europeas para que nosotras anhelemos depender del sistema institucional multinacional mientras "se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales desaparecerá 'el carácter explotador'" o la violencia4, me parece importante recordar que el fin del feminismo moderno, un movimiento re-creado por mujeres y para las mujeres, no es moral (que 'la mujer' = 'la víctima') ni paternalista (que el Estado aporte 'la solución' a las mujeres) sino político.

El fin del feminismo es político precisamente porque, para movilizar una "revolución cultural" dentro del patriarcado que vaya a favor de 'la libertad de la mujer' ('la mujer' = 'ser que cuenta con el poder de la reflexión, de la auto-determinación y de la no cooperación, es decir, que cuenta con la facultad de elegirla forma de sus acciones, independientemente de las circunstancias exteriores'), las feministas rojas se han ido ocupando de construir diversos proyectos de carácter no sólo práctico (por ejemplo, hacer existir a 'la mujer' como sujeta histórica) sino también teórico (por ejemplo, hacer existir a 'la mujer' como objeto histórico).

Habiendo convertido a 'la mujer' - "un producto" social y no "un reflejo de la realidad" – en un objeto digno de ciencia-ficción, tanto Friedrich Nietzsche, ese "defensor de la vida contra la moral" que combatió la "estupidez casi masculina" de un movimiento vengativo compuesto por "mujeres (y no sólo por cretinos masculinos)" que utiliza la lucha por 'la emancipación y la soberanía femenina' para "rebajar el nivel general de la mujer", como Sigmund Freud, ese cartógrafo de la psique y maestro en el arte de la interpretación que no dudó en criticar "la coerción mental" a la que nos vemos sometidas las mujeres por la educación ("les prohibe toda elaboración intelectual de los problemas sexuales, los cuales les inspiran siempre máxima curiosidad, y las atemoriza con la afirmación de que tal curiosidad es poco femenina y denota una disposición viciosa") pero que también nos hace ver que las feministas que proclaman su igualdad al hombre (negando la percepción traumática que supone la diferencia anatómica entre los sexos) comparten con 'el hombre' o bien "el horror ante esa criatura mutilada" o bien "el triunfante desprecio de la misma", pueden ser considerados como 'los padres' de una teoría feminista crítica.

En una cultura pos(e)feminista como la nuestra, caracterizada por la difusión propagandística de que "el acto [hetero]sexual" es "una relación [social y capitalista] de dominación", "el radicalismo de la teoría freudiana" y 'el extremismo' de esa filosofía intempestiva que parte de una "concepción puramente artística, anticristiana" de la vida (pues considera inmoral "todo desprecio de la vida sexual"), reside en hacer de la diferencia entre los sexos un "problema radical" del que "un pensador no puede aprender nada nuevo, sino sólo aprender hasta el final – sólo descubrir hasta el final lo que acerca de esto 'está fijo'". Y lo que está fijo, sigo parafraseando a este filósofo experimental que "investiga los aspectos de la existencia", es un antagonismo "duro, pavoroso, enigmático e inmoral" que "ningún contrato social, ni aun la mejor buena voluntad de justicia" puede borrar; a saber: que en el acto del amor heterosexual "la mujer se da, el hombre toma". Por ello, negar que "en el problema básico 'varón y mujer' […] se da el antagonismo más abismal y la necesidad de una tensión eternamente hostil" - "hostilidad

que nunca falta por completo en las relaciones entre los dos sexos y de la cual hallamos claras pruebas en las aspiraciones y las producciones literarias de las 'emancipadas'" - "constituye un signo típico de superficialidad".

Considerando que "la mujer es, tomada por el hombre"entendemos, por un lado, que Nietzsche concibiese a "la mujer en sí" o a 'la mujer existente en la mujer' como unaprofundidad enmascarada y que Freud señalase que, "desde la peculiaridad del psicoanálisis", una "psicología abismal" o saber de "lo anímico inconsciente" que encuentra uno de sus límites en el hecho Real de la diferencia anatómica entre los sexos, 'la feminidad' no trata de "describir lo que es la mujer – cosa que sería para nuestra ciencia una labor casi impracticable" sino nombrar una interrogación: ¿cómo es que a partir de una prehistoria libidinal polimórficamente perversa común a ambos sexos y de la disposición bisexual, "surge la mujer", es decir, una "sujeta" oriental que "quiere ser tomada, aceptada como posesión, fundirse en el concepto de 'posesión', 'poseída'" y que "en consecuencia, quiere a uno que toma, que no se da y entrega a sí mismo"?.

Es alrededor no de 'la mujer' sino de este interrogante sobre 'la feminidad en la mujer' que Sigmund Freud, que se privó a propósito "del alto placer de leer a Nietzsche para evitar toda idea preconcebida en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas" y que estaba dispuesto "gustosamente a renunciar a toda prioridad en aquellos frecuentes casos en los que la trabajosa investigación psicoanalítica no puede hacer más que confirmar la visión intuitiva del filósofo", localiza o bien "un problema" del que Ruth Mack Brunswick (1928), Jeanne Lampl-de-Groot (1927) y Helene Deutsch (1932) comenzaron a ocuparse en la década de los años 20 del siglo pasado desarrollando una excelente "labor analítica de detalle" o bien "un enigma" que merece nuestro interés "como ningún otro", ya que la solución al hecho de que, "con el descubrimiento de su castración", algunas mujeres en vez de "elegir" 'la inhibición sexual' (neurosis) o 'la masculinidad' (la mujer necesita amar a un hombre/una mujer), eligen capitanear el "viraje hacia la feminidad", tercer camino en el que es "más imperiosa necesidad ser amada que amar" y que, encontró Freud, caracteriza 'la vida sexual' de la mujer 'normal', un territorio que para la Ciencia Médica y la Psicología, todavía hoy, sigue siendo un "dark continent" - ¿cómo es que, a pesar del deseo "'par excellence' femenino" (el deseo del pene [hijo]), surge en no todas las mujeres "el deseo de lograr el amor de un hombre" ¡teniendo el amor su origen en la satisfacción de las pulsiones y siendo, por tanto, como ya revelara el filósofo de "atrevidas ideas", algo eternamente 'inmoral'"!? - "no podrá venir antes que hayamos averiguado como nació, en general, la diferenciación de los seres animados en dos sexos".



La diferencia que nombra 'la feminidad' es enigmática porque no es ni una diferencia anatómica ('la feminidad' es, como 'la masculinidad', una construcción teórica de "contenido incierto"); ni una diferencia impuesta por la realidad social ('mujer = ser pasivo = pasividad'), ya que "puede ser necesaria una gran actividad para conseguir un fin pasivo" y, como podemos observar a nuestro alrededor, "las mujeres pueden desplegar grandes actividades en muy varias direcciones y los hombres no pueden convivir con sus semejantes si no es desplegando una cantidad considerable de adaptabilidad pasiva"; ni una diferencia "de orden psicológico" ('fin pasivo = femenino') porque entonces: (1) sería femenino un hombre que integrara "preferencia de fines pasivos" y masculina una mujer que integrara preferencia de fines activos, cuando, subraya Freud, "todo ser humano presenta, en efecto, una mezcla",

según la disposición bisexual y (2) estaríamos conceptualizando 'la feminidad' como un contenido del "carácter femenino medio" (por ejemplo, la escasez del "don de la sublimación" en las mujeres, "la indudable inferioridad intelectual de tantas mujeres" que "ha de atribuirse a la coerción mental necesaria para la coerción sexual") mientras que, para Freud, esta observada asimetría entre los sexos, de la que nos pide que "no nos dejemos apartar […] por las réplicas de los feministas de ambos sexos" que están "afanosos de imponernos la equiparación y la equivalencia absoluta de los dos sexos", no está asociada a 'la feminidad', ya que "la mayoría de los hombres quedan muy atrás del ideal masculino" sin ser por ello femeninos.

La diferencia que nombra 'la feminidad', la diferencia que nombra 'lo eterno femenino' (en palabras de ese "auténtico amigo" de la mujer que era Nietzsche) es de orden sexual, es decir, que 'la feminidad' nombra el retorno de ese acontecimiento traumático en el que una mujer 'llega a ser la que es' pero no porque ella 'se desnude' (según Nietzsche es "el adornarse" no el desnudarse lo que "forma parte de lo eternamente femenino"), ni porque alcance saber cómo unir "lo inconciliable: ser, al mismo tiempo, un ser humano libre, una personalidad particular y una mujer que ama" sino porque en un encuentro entre el futuro y el pasado, en el pozo de la eternidad, ella 'ahueca' el tiempo desde dentro y, por decirlo de alguna manera, "se viste con sus propias sombras" para, con ese "gran arte" que "es la mentira" y con esa "máxima preocupación" que son para ella "la apariencia y la belleza", hechizar y liberarse, así, a través de "lo actuante y lo viviente mismo", de esa economía fatal que nos empuja hacia un amado que acude al baile de cortejo enmascarado, sin "el látigo" y sin práctica en el tango.

Hombres y mujeres. Un análisis desde la teoría de la polaridad

Raúl Martínez Ibars

Introducción

En este artículo hago una aportación al análisis de las relaciones entre hombres y mujeres desde la teoría gestáltica de la polaridad. Este análisis parte de mi condición de hombre y pretende dar algunas pistas para comprender la situación en que hoy en día se encuentran hombres y mujeres y para orientar el cambio que ya se está produciendo en los hombres, aunque de forma bastante inconsciente.

El análisis que hago de este movimiento de transformación y cambio se sitúa en el ámbito de nuestra sociedad occidental y española, y no pretende incidir en los pormenores del mismo, sino presentar sus rasgos generales. Aunque los hombres sigan en gran parte ejerciendo el papel dominante, por ejemplo, en la esfera pública, considero que el modelo de hombre dominante y predominante ya se ha quebrado y que, desde una perspectiva global, la transformación ya se ha producido, al menos en lo que podríamos considerar la corriente principal del pensamiento y la actividad social.

La polaridad masculino-femenino

Una de las polaridades desde la que se trabaja desde la Gestalt es la conformada por el par masculino-femenino. Como toda polaridad hay que entenderla como una oposición que se halla en un continuum, en una relación de complementariedad dinámica, más que de oposición estanca.

Masculino y femenino se interconectan e interpenetran, formando parte de una misma realidad, pero distinguiéndose a su vez y diferenciándose en características y comportamientos que son propios de uno y otro. El concepto de polaridad va así unido al de diferenciación. La realidad se manifiesta en

forma de polaridades que se diferencian en tendencias opuestas, pero que forman partes complementarias de la misma realidad, ya que una no puede existir sin la otra y la exacerbación de una polaridad lleva a la aparición de la contraria, en un juego de contrapesos y sustituciones.

La noche y el día conforman un día completo, y el punto álgido de la noche supone el inicio del aparecer del día. Invierno y verano conforma en año (con sus estadios intermedios de primavera y otoño), y el punto álgido del invierno supone el inicio del advenimiento del verano y viceversa. Desde esta perspectiva toda realidad está compuesta de un aspecto y su contrario: no existe dios sin diablo, luz sin oscuridad, calor sin frío, amor sin odio, masculino sin femenino. El concepto de polaridad de la Gestalt se representa adecuadamente con el símbolo del yin y el yang.

El concepto de polaridad nos aleja del concepto de dualidad y enriquece la comprensión de la realidad. La dualidad también reconoce que la realidad está compuesta por opuestos, aunque los considera cerrados en sí mismos e irreconciliables. La diferencia entre la dualidad y la polaridad es tan simple como una conjunción. Mientras que en la dualidad cualquier realidad es esto o lo otro, en la polaridad es esto y lo otro.

El pensamiento dualista es separador, mientras que el pensamiento que podríamos llamar polarista es integrador. Parece mentira que a lo largo de la historia, una simple conjunción nos haya dado a los seres humanos tantos quebraderos de cabeza, y para muestra, ahí tenemos el eje del mal del vaquero Bush. Por supuesto, él era el eje del bien. El pensamiento dualista y maniqueísta es muy eficaz para manipular y enfrentar a las personas y a las masas, por tanto hay que desconfiar y huir de él como de la peste. Y es el pensamiento predominante en occidente: cuerpo o mente, ciencia o religión, vida o muerte, idealismo o materialismo. Entes separados y autónomos que se oponen irreconciliablemente.

El concepto de polaridad está relacionado con la dialéctica, que añade un nuevo componente, y ofrece una explicación del movimiento, distinguiendo entre tesis-antítesis-síntesis: toda tesis genera su antítesis que desemboca en una síntesis, que se convierte a su vez en tesis que genera una antítesis… y así sucesivamente. Desde el punto de vista de la dialéctica este movimiento de produce de manera mecánica.

También está emparentado con la Ley de Tres de Gurdjieff, que distingue también tres fuerzas: activa, pasiva y neutralizante, considerando que todo fenómeno y manifestación es fruto de la interrelación de estas tres fuerzas. Para que algo se mueva, progrese y avance es necesaria la intervención de estas tres fuerzas, ya que la activa y la pasiva tan sólo se oponen entre sí generando un movimiento de rotación sin fin. Lo que permite el cambio es la tercera fuerza, llamada neutralizante, que introduce un cambio cualitativo en la relación entre las fuerzas opuestas y equiparables, permitiendo el avance.

También el concepto de polaridad de la Gestalt establece un tercer elemento, al que se denomina punto 0, o de indiferencia creativa. Este término, que Perls toma de Friendlander, era considerado por éste como una posición de neutralidad entre opuestos (¿fuerza neutralizante?), de ahí el nombre de punto 0, al que Perls se refería como centro o nada. Ahora bien, esta nada o vacío también está sometida al juego de polaridades, ya que Perls distinguía entre un vacío estéril y un vacío fértil, siendo la consciencia el elemento diferenciador entre ambos. "La experiencia del vacío fértil no es subjetiva ni objetiva. Tampoco es introspección. Sencillamente es darse cuenta sin especular". Así pues, el elemento neutralizante es la consciencia, el percatarse, el darse cuenta.

Volviendo a la polaridad masculino-femenino, hemos de entenderla como una de las polaridades que conforman a cualquier ser humano, sean hombres o mujeres. No existe un hombre que encarne 'lo masculino', ni una mujer que encarne 'lo femenino', sino que todos, hombres y mujeres nos situamos en algún punto intermedio de ese continuum que representa la polaridad masculino-femenino.

La confusión en occidente entre este juego de polaridades y el sexo viene en parte por carecer de un nombre específico para esta polaridad, y así identificamos masculino con hombre y femenino con mujer. Masculino y femenino son fuerzas o atributos que se hallan tanto en hombres como en mujeres, pero que se manifiestan diferenciadamente en hombres como en mujeres, ya que los hombres son hombres y las mujeres, mujeres. Es decir, un hombre muy masculino no será igual que una mujer muy masculina y viceversa, una mujer muy femenina no será igual a un hombre muy femenino. En oriente esta confusión conceptual no es tan acentuada ya que allí se dispone de conceptos diferenciados, y yinyang no se relacionan directa y exclusivamente con femenino y masculino.

La construcción social de lo masculino y lo femenino

Basándose en los atributos de este juego de polaridades al que llamamos masculinofemenino, las sociedades patriarcales han construido un modelo social en donde las relaciones entre los sexos, entre hombres y mujeres, se han establecido en torno a la identificación del hombre con lo masculino y de la mujer con lo femenino. Estos atributos se han fijado y cosificado desde una perspectiva dualista (masculino o femenino, por lo tanto hombre o mujer), y se ha fundamentado y consolidado en una relación de poder y predominio, es decir, desigual, en donde el hombre (lo masculino) domina a la mujer (lo femenino). Predominio que se acompaña a su vez de un juicio de valor, según el cual los atributos masculinos (los hombres) valen más, o son más apreciados, que los atributos femeninos (las mujeres).

Desde esta perspectiva cosificada y rígida el hombre debía ser activo, dominante, agresivo, actuar en la esfera pública y reprimir sus tendencias femeninas. Y la mujer debía ser pasiva, sumisa, tierna, actuar en la esfera privada y reprimir sus tendencias masculinas. De este modo se produce un proceso de identificación, y la polaridad se convierte en dualidad, conformada por opuestos estancos, situados en esferas separadas y confrontados a una relación de dominio y desigualdad.

La ruptura del predominio de los hombres

En los últimos 150 años, los movimientos de liberación de la mujer, junto con otras transformaciones de carácter socio-económicas, han quebrado ese modelo social que se construía sobre el dominio/predominio del hombre sobre la mujer. Para lograrlo las mujeres han debido cabalgar sobre sus atributos masculinos y han ocupado el espacio que se otorgaba a los hombres. Se ha tratado de un movimiento activo, agresivo, de conquista y ocupación. Ha sido por lo tanto un ir hacia, movilizando las energías para alcanzar un logro (objetivo), que se apreciaba como positivo. Y como el juego de polaridades es un juego de complementariedades, la reacción de los hombres ha sido de resistencia pasiva (atributo femenino). Pero como los hombres son hombres y las mujeres son mujeres, ni la agresividad de éstas es igual a la de aquellos, ni la pasividad de los hombres es igual a la de las mujeres.

Este movimiento ha logrado romper los estereotipos que identificaban a las mujeres con lo pasivo, lo sumiso, lo débil, etc., y éstas han demostrado sobradamente que la polaridad masculino-femenino no se corresponde con características exclusivas de hombres y mujeres. Las mujeres han hecho un cambio hacia lo masculino, ocupado hasta entonces en exclusiva por los hombres, y este cambio está teniendo repercusiones sociales y psicológicas de gran envergadura. Las mujeres han alcanzado la independencia económica, ocupan el espacio público, cada vez más en puestos de dominio y poder, desarrollan trabajos que eran exponentes de la quintaesencia de lo masculino (por ejemplo, el militar) y despliegan una energía y actividad asombrosa en todos los campos en los que deciden introducirse. Ya no hay cosas de mujeres y cosas de hombres, pues las mujeres han demostrado que son capaces de hacer cualquier cosa de hombres que se propongan.

La reacción de los hombres ha sido, de entrada, de oposición frontal, sustituida progresivamente por una resistencia pasiva. Si en este cambio a la mujer ha asumido el papel

activo y masculino, el hombre se ha encontrado representando el papel pasivo y femenino. Y digo 'se ha encontrado', porque el hombre no se ha subido al carro del cambio de roles con entusiasmo y decisión, pues ese espacio ya está ocupado por las mujeres, sino que simplemente han ido cediendo a la presión, adaptándose de forma acomodaticia, posicionándose tibiamente a favor o en contra, sin acabar de tener claro muy bien dónde se ha de colocar y qué se espera de él. Cesión, adaptación, tibieza, confusión… todo ello atributos femeninos.

Este cambio de polaridad lo inician las mujeres en la segunda mitad del siglo XIX, justo en uno de los momentos álgidos del predominio masculino en occidente, cuando finalizaba la conquista y dominio de todas las tierras incógnitas del planeta, cuando los valores defendidos por la ciencia y el racionalismo alcanzaban su máxima autoridad y el hombre burgués occidental se consideraba a sí mismo la medida de todas las cosas. Ahora bien, según la ley que rige el juego de polaridades, el momento álgido de un polo, supone el inicio del proceso de decadencia de dicho polo. Y en ese momento de máximo predominio masculino, irrumpe con fuerza el movimiento sufragista, la primera manifestación colectiva del movimiento de las mujeres. Otro momento de inflexión se produce durante la Segunda Guerra Mundial, donde los hombres, ocupados en una de sus aficiones preferidas, la guerra, dejan el espacio productivo a las mujeres, y éstas descubren que son tan capaces como los hombres de ocupar dicho espacio. Aunque en los años 50 hay un intento de recuperación del predominio masculino, que se articula alrededor del hombre empresario, éste ya está tocado de muerte, y en los años 60 irrumpe de nuevo con fuerza el movimiento feminista, que implica ya una subversión completa de los roles sociales atribuidos a hombres y mujeres.

Estos cambios son también influidos por uno de los máximos logros de los hombres: la técnica, y más concretamente, la aplicación a lo cotidiano (lo femenino) de los descubrimientos científicos. Los electrodomésticos y la píldora liberan a las mujeres de las cargas que suponen la maternidad y el cuidado de los hijos, otorgándoles el tiempo disponible para afianzar el proceso de transformación.

Pérdidas y ganancias

En todo este proceso los hombres no han hecho mucho más que verlas venir, limitándose, como he dicho, a una oposición pasiva o a una acomodación más menos que más convencida (actitud femenina). Tan sólo cuando los hombres se han visto ya desplazados de los lugares y espacios que consideraban como propios y exclusivos han comenzado a darse cuenta de que algo había cambiado para ellos como hombres, de que ser hombre ya no es lo que era y, más allá de esto, de que no se sabe qué es eso de ser hombre. Despojados de los atributos masculinos, con los cuales se identificaban por el mero hecho de ser hombre, los hombres se hayan perdidos y a la deriva. Así, en la medida en que las mujeres suben, los hombres bajan.

Y aquí entra en juego otro factor de la relación de polaridades: si un elemento se mueve hacia un extremo, el otro se mueve hacia el contrario; así pues, mujeres activas dan como resultado hombres pasivos. Y todo lo que antes se atribuía a las mujeres comienza ahora a atribuirse a los hombres: pasividad, debilidadii, falta de objetivos, confusión…

Pero si damos una nueva vuelta de tuerca al tema desde el punto de vista de las polaridades, hemos de aceptar que toda ganancia conlleva una pérdida y toda pérdida conlleva una ganancia. Las mujeres inician su proceso de conquista y equiparación como un movimiento activo que presupone ganancias: independencia, igualdad de derechos, ocupación de nuevos espacios… Y tan sólo en un momento ya avanzado de su lucha, comienzan a ser conscientes de las pérdidas: sobrecarga de trabajo, hombres pasivos, sacrificio de la maternidad… Esta conciencia aún es difusa y no empaña el brillo de los logros adquiridos, pero supone el inicio de un malestar.

En el caso de los hombres, la situación es inversa: perciben el cambio como una pérdida y, tan sólo en una segunda fase, que aún no se ha iniciado, comenzarán a apreciar la ganancia.

Es importante tomar en cuenta la polaridad ganancia-pérdida para comprender la situación actual de las mujeres y los hombres. Éstos no se suman al carro del movimiento de las mujeres porque, de entrada, no es su lucha, y para ellos los cambios que este movimiento augura suponen una pérdida: de estatus, de poder, de independencia… Y van acompañados de unas obligaciones que, en principio, no desean: fundamentalmente ocuparse del espacio privado. Y nadie en su sano juicio se embarca con entusiasmo y denuedo en una empresa en la que prevé pérdidas y obligaciones no deseadas.

Por lo tanto, racanean y asumen a regañadientes la situación, quejándose de que las mujeres lo quieren todo, y sin reaccionar de forma contundente y agresivaiii, sino amoldándose y resistiéndose. Por su parte las mujeres consideran estos cambios como ganancias (han luchado para lograrlos) y asumen con entusiasmo las obligaciones que de ellos se derivan: fundamentalmente en el espacio público. Pero exigen a los hombres que ocupen el espacio que ellas han dejado vacío (el privado) y se quejan de la falta de entusiasmo de los hombres y de la resistencia que oponen a ocupar ese espacio y a cederles el que era propio de ellos.

De ahí el desencuentro que actualmente se produce en las relaciones entre hombres y mujeres, que genera un difuso malestar, del que las mujeres tiende a quejarse más abiertamente y los hombres de forma más velada. Porque los hombres, una vez roto el estereotipo de que las mujeres son pasivas, débiles, etc., no tienen argumentos para oponerse al cambio o éstos son de carácter muy débil y van contra la corriente dominante. Así pues, las mujeres han avanzado de cara hacia el polo masculino, sabiendo adónde iban y lo que querían, mientras que los hombres reculan de espaldas hacia el femenino y, por lo tanto, carecen de visión de hacia dónde les lleva este camino, cuál es el recorrido y qué se espera de ellos.

Crisis de la identidad de los hombres

Todo este movimiento de cambio de polaridad afecta a su vez a la identidad. El movimiento de las mujeres ha supuesto un cuestionamiento radical de su identidad como mujeres, y este cuestionamiento ha sido realizado de una forma activa y propositiva. La identidad que se les atribuía no les gustaba porque las situaba en una situación de minusvalía social. Las mujeres se han juntado entre sí para plantearse qué es ser mujer. Por lo tanto, el cuestionamiento de su identidad como mujeres pretendía desmontar una identidad perjudicial, para construir una identidad más positiva. Las mujeres han intentado discernir lo que les pertenece como tales y lo que les viene dado y han reconstruido su ser mujer sumando lo masculino y desmontando los prejuicios que las identificaban con lo femenino. El proceso no parte de una crisis de identidad ni ha desembocado en ella.

Por el contrario, el cambio de los hombres, que ha ido calando de manera sutil y poco consciente, ha acabado desembocando en una crisis de identidad masculina, que se presenta como el punto de partida de la toma de conciencia y del proceso de autorreflexión de los hombres sobre su nueva situación y condición. Los hombres no han reflexionado sobre su condición hasta que su papel predominante ha entrado en crisis y esa crisis se vive como una crisis de la masculinidad, de su identidad masculina.

El trabajo que tienen por delante los hombres no es de su agrado y, con respecto a las mujeres, llevan un considerable retraso. Éstas ya hace mucho tiempo que iniciaron este debate y tienden a encontrarse a gusto con su nueva identidad, que las capacita tanto para ocuparse del espacio público como del privado. Pero se encuentran con que el hombre no ha hecho su correspondiente trabajo, trabajo que él aún no sabe cuál es, mientras lo ven desmoronarse, evadirse de sus responsabilidades privadas (que él no desea) y desinhibirse de las públicas o bien aferrarse desesperadamente a ellas.

Mientras la situación no se reequilibre las relaciones entre hombres y mujeres no encontrarán el lugar en el que ambos se encuentren cómodos. Y para ello los hombres han de reconstruir su identidad masculina desde nuevos parámetros.

Reconstrucción de la identidad de los hombres

¿Cómo reconstruir, pues, una nueva identidad masculina que sea nutricia para él y para la mujer? ¿Cómo llegar a un nuevo punto 0 que reequilibre los opuestos? Los hombres ya han empezado a hacerlo, aunque tímidamente, y proliferan aquí y allá, todavía sin mucho éxito, los grupos de hombres. Algunos se suman al feminismo y desde ahí procuran desmontar los aspectos nocivos de la identidad masculina patriarcal y apostar por la ocupación del espacio privado. Estos grupos se plantean el cambio desde los postulados de la igualdad entre hombres y mujeres. Son los más visibles. Otros se reúnen para poner en común su nueva condición, buscando la esencia de la masculinidad, despojándola de los atributos de macho dominante y explorando otros modelos. Otros intentan recuperar la fuerza y energía masculina perdida poniendo en práctica ritos masculinos vigorizantes…

Pero en realidad, nadie sabe muy bien adónde va y cuáles son los atributos de esa nueva masculinidad. Y es por ello que se acude al plural y se habla de nuevas masculinidades. Casi todos estos grupos tienen claro que se trata de una recuperación de los aspectos femeninos de su personalidad, aunque no se sepa muy bien eso qué significa.

Yo tampoco lo sé, pero voy a apuntar algunas ideas que pueden ser pistas que guíen nuestra búsqueda en la penumbra del llamado nuevo hombre.

Para comenzar hay que tomar conciencia del cambio producido y de su inevitabilidad. Hay que reconocer y aceptar que las cosas, nos guste o no, ya no son como eran y no lo volverán a ser. Y eso está bien, es bueno que así sea.

El segundo paso es reconocer la pérdida. Creo que los hombres no avanzarán hacia una nueva identidad si no toman conciencia del conjunto de pérdidas que supone para ellos la paulatina desaparición de su papel dominante y predominante. Ese reconocimiento lleva implícito un duelo al que es importante dar su espacio.

El tercer paso es reconocer las ganancias. Darse cuenta de que aquello que parecía tan bueno, no lo era tanto. Ser macho dominante también tenía un precio para los hombres, y hay que reconocer en cada uno ese precio. Y a partir de ahí trabajar las ganancias que supone la nueva condición de igualdad con la mujer, las nuevas posibilidades que se abren cuando el hombre se baja del falso pedestal en el que estaba subido.

El cuarto paso es reconocer el valor de las mujeres y de lo femenino. Respecto a las mujeres, reconocimiento de su coraje, del inmenso trabajo que han realizado en pos de un mundo más justo e igualitario. Respecto a lo femenino, reconocimiento de la valía de los atributos que lo configuran, por demasiado tiempo despreciados y minusvalorados.

El quinto paso es trabajar para lograr lo que podríamos llamar la fuerza interior. Por lo general los hombres siempre nos hemos hecho fuertes desde el exterior, asumiendo retos y logros en el espacio público. El reto ahora es hacerse fuerte interiormente, porque la integración de lo femenino en el hombre dominante y fuerte no da como resultado un hombre dominado y débil, sino un hombre que combine fuerza y ternura.

Como dice Perls "Al integrar los rasgos opuestos, completamos nuevamente a la persona. Por ejemplo: debilidad y bravuconería se integran como silenciosa firmeza". Seguramente el resultado de la integración de los opuestos masculino y femenino en el hombre sea una firmeza tierna. Si los hombres realizamos este proceso, ayudaremos también a las mujeres a que encuentren su centro y reequilibren a su vez sus aspectos femeninos y masculinos. Al final, ganamos todos.

Identidad femenina y humanización del mundo

Rodrigo Guerra

1. La importancia del método

Somos de la opinión que muchos problemas en torno a la delimitación de lo femenino podrían ahorrarse si fuesen enunciadas con claridad las condiciones metodológicas que el fenómeno de la mujer exige de suyo. Esto quiere decir que no es indiferente el uso de un método o de otro al momento de ingresar en esta temática. El método debe ser adecuado al objeto de investigación. La realidad es la que norma el acceso metodológico, no viceversa.

Antes de cualquier pregunta sobre la naturaleza femenina es preciso advertir que la feminidad acontece como dato en la experiencia. La experiencia de lo femenino se ofrece, pues, como un cierto mostrarse que si bien no es fácil precisar, sí puede ser percibido como una realidad objetiva que se ofrece con una evidencia que le es propia.

Esta experiencia tiene que ser leída por parte de la inteligencia en su significado (inducción esencial) para así poderla explicar e interpretar de manera adecuada (reducción). La explicación y la interpretación deben buscar detenerse en lo irreductible, es decir, deben saber detenerse en el límite que el fenómeno por sí mismo coloca y que reclama no ser desfigurado al momento de tratar de entenderlo.

2. La diferenciación sexual no es indiferente en la constitución de la experiencia de lo humano

¿Qué significa todo esto? En primer lugar lo que quiere decir es que más allá de las teorías particulares sobre el conocimiento si nos disponemos a volver a las cosas mismas la experiencia se nos da como un primum, como un lugar en el que se inician los conocimientos sensibles e intelectuales que eventualmente permitirán remontar por mucho la mostración del aparecer como aparecer. En este sentido, la experiencia que tenemos sobre el mundo si bien es compleja y amplia, yace, descansa, en una experiencia originaria, indubitable y riquísima cualitativamente, que es la experiencia de lo humano y que denota que antes de vivirla y experimentarla el ser humano es. Dicho en palabras más breves: cuando conozco algo me doy cuenta (concomitantemente) que soy. Este darme cuenta no se agota en la percepción sensible sino que es un darme cuenta que abraza tanto el sentir como el entender mi propia realidad, aunque sea de modo confuso.

La experiencia de lo humano es la experiencia sobre el ser propio que es la base sobre la que se despliega toda comprensión sobre la realidad. Esta experiencia luego de su darse originario se enriquece con la vida moral y con el trato con otros seres humanos que si bien se mantienen ajenos a mí me permiten descubrirme y eventualmente entender que todos participamos de una experiencia humana común.

Precisamente en este proceso de enriquecimiento paulatino de la imagen que vamos construyendo sobre lo humano la experiencia de lo femenino emerge con singularidad. Lo humano no acontece de un modo asexuado o puramente masculino sino pletórico de elementos propiamente femeninos que integran una imagen complexiva en la que sería absurdo sostener que la sexualidad resulta indiferente.

A pesar de la densa cultura patriarcal que enfatiza el papel del varón en la vida social hasta momentos en los que prácticamente queda subordinado y hasta suprimido el papel de la mujer, la presencia femenina marca cualitativamente el modo como lo humano se devela para una persona. No sólo los momentos excelsos de plena realización y proyección social de la mujer colaboran a este proceso. También los momentos arduos en que lo femenino es desdibujado, ocultado, lastimado o acallado colaboran a descubrir la irreductibilidad de la mujer en cuanto mujer que no puede negar su identidad aún en circunstancias difíciles o contradictorias.

3. La unidualidad de lo humano

Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y más recientemente Karol Wojtyla han ofrecido valiosas apreciaciones sobre la indubitable presencia del sí mismo ante sí mismo que pone la base para la experiencia humana fundamental. Sin embargo, hoy con una mayor conciencia sobre el valor de la diferenciación sexual, es posible advertir que esta experiencia sobre lo humano posee una unidualidad sin la cual la apreciación de lo humano quedaría como mutilada. La percepción respecto de mi propio ser no madura si no concursan elementos masculinos y femeninos en la constitución de mi rostro auténtico.

En efecto, la experiencia nos muestra que lo humano aparece bajo dos modalidades diversas sin dejar de ser humana ninguna de ellas. Por una parte, varones y mujeres participamos de una identidad cualitativa innegable. Ambos poseemos cuerpo viviente, ambos tenemos inteligencia, voluntad, afectos. Ambos somos capaces de interpretar y de crear cosas superando al menos relativamente los condicionamientos físicos, instintivos y pulsionales.

Sin embargo, la diferencia también emerge concomitantemente. Antes de detallarla es preciso constatar algo: la experiencia de lo humano es una experiencia que madura al descubrir una alteridad que se contradistingue de mi yo. La diferenciación sexual expresa un límite constitutivo de nuestra naturaleza. Por más que exista una identidad cualitativa la diversidad corpórea, cultural y psíquica entre varón y mujer me ofrece no simplemente a un «otro-yo» sino a un «otro» que si bien es un «otro-yo» su «yo» no está configurado exactamente del mismo modo que el mío. Por eso descubrir que el «tú femenino» es alteridad respecto de mi «yo masculino» es cualitativamente más intenso y diverso que una suerte de descubrimiento neutro de la relación «yo-tú» (que no hace referencia explícita a la diferenciación sexual).

De este modo, la diferenciación sexual es un «locus» en el que la verdad sobre el propio límite aparece con particular fuerza. El «otro» en tanto que posee elementos con identidad cualitativa respecto de mi «yo» ofrece una continuidad experiencial en el plano de lo común. El «otro» en tanto que «diverso sexualmente» se convierte para mí en un ser fascinante y enigmático por mostrar una discontinuidad experiencial novedosa. La persona femenina es «como yo» pero es diversa en un cierto plano que se encuentra al interior de su «yo». Así las cosas, el enigma del otro es máximo cuando se trata de un otro diferente sexualmente de mí. Esto que podría parecer de repente una explicación puramente académica adquiere una gran vivacidad existencial cuando descubrimos en nuestra propia experiencia que lo fascinante del sexo opuesto radica en esa simultaneidad de identidad y diferencia que hace que se suscite una singular curiosidad por descubrir cómo es el otro, la otra, en su misterio.

4. Alteridad con reciprocidad relacional

Esta observación nos permite encontrar un nuevo elemento: la alteridad causada por la diferenciación sexual es una alteridad que invita a la reciprocidad relacional. Si bien la persona es un sujeto social y la sociabilidad se ejerce indistintamente con personas del mismo o de diverso sexo podemos advertir que la relación que se establece entre el varón y la mujer es un caso modélico del carácter social, o mejor aún, comunional del ser humano.

Sin agotar todas las dimensiones personales en las que se plasma lo masculino y lo femenino baste mirar que hasta en el orden puramente corpóreo la sexualidad manifiesta de manera plástica que un ser humano no se realiza como humano cuando permanece clauso. El ser humano es apertura hacia el «otro-diverso-sexualmente». Toda la conformación corpórea hasta en el nivel de la configuración genética dice «alteridad-heterosexual». La alteridad es una tensión constitutiva de la persona que se expresa a través del cuerpo de una manera sumamente intensa en todo nivel. El cuerpo humano es ya apertura, pero lo es especialmente cuando esta apertura, este «ser-para-otro», se transforma en donación heterosexual. Así, la diferenciación sexual posibilita un tipo de unidad más fuerte y estrecha que la que se puede dar entre personas del mismo sexo, es decir, el «ser-

varón» y el «ser-mujer» posibilita que dos personas se entreguen totalmente (corpórea y afectivamente) y eventualmente realicen de una manera incomparablemente elevada el «ser-uno-para-el-otro».

Este tema podría explorarse en múltiples dimensiones. Baste en esta ocasión decir que la conciencia del propio límite que emerge al constatar la diferenciación sexual persuade al varón no sólo que necesita de la mujer y que la mujer necesita del varón sino que cada uno posee en sí mismo una plenitud que el otro no tiene y que es deseable compartir. En otras palabras, la diferenciación sexual abre a la persona a una modalidad del don de sí que es inviable entre personas del mismo sexo. Esta es una de las razones más profundas por las que la cuestión de la diferencia sexual no es reconducible sin más a un asunto de roles sociales convencionalmente definidos sino que exige un esclarecimiento propiamente ontológico en el que la complementariedad varón-mujer aparezca como una dinámica que emerge desde la plenitud entitativa del ser personal sexuado.

5. La pregunta correcta: ¿quién es el varón?, ¿quién es la mujer?

Con estos datos sucintamente anotados es posible entonces lanzar una pregunta a la experiencia que se nos ofrece: ¿quién es el varón y quién es la mujer que conforman la integralidad de la experiencia de lo humano que yo vivo en mi interior?

En efecto, la pregunta no puede ser ¿qué es el varón y qué es la mujer? Una pregunta que sobre este fenómeno subrayara el «qué» y no el «quién» asumiría de entrada que no es clara en la experiencia inicial la diferencia entre cosas y personas, entre «ser-algo» y «ser-alguien». Sin embargo, esto es contrafáctico. En otro lugar hemos explicado de manera amplia que desde el momento más originario en el que nuestra conciencia despierta, la diferencia entre «ser-algo» y «ser-alguien» emerge como una dato per se notae quoad omnibus, es decir, evidente para todos. Esto quiere decir que al momento en que la inteligencia humana se da cuenta quealgo es, no puede no darse cuenta tangencialmente que el sujeto que la realiza es un alguien-que-es.

De esta manera, el modo metodológicamente más adecuado para preguntar por la feminidad y la masculinidad es precisamente el que no elude que la fuente de esta experiencia es un sujeto personal,es un «alguien» que posee un sello diferencial de tipo sexual en todos los ordenes de su persona (corpóreo, afectivo, psíquico, etc.).

Ahora bien, vale la pena advertir que si el presente estudio tiene como objeto aproximarnos principalmente a la dimensión femenina de lo humano con lo ya dicho se puede entrever que esto no puede realizarse sin mencionar con cierta frecuencia lo masculino ya que la unidualidad relacional de la experiencia humana lo demanda.

6. Verificar la feminidad como atributo total de la persona (femenina)

La feminidad es una perfección que no existe per se sino que atraviesa todo el ser personal de la mujer. De hecho, al hablar de persona no se puede prescindir de hablar de su diferenciación sexual ya que esta no es una dimensión accidental de ella misma sino que es una característica que brota del tipo de perfección intrínseca que la hace tener un cierto modo de ser. Utilizando el lenguaje de Aristóteles podemos decir que el acto, la «entelequia», que le da configuración, orden y unidad al cuerpo es el responsable de la configuración, orden y unidad también desde el punto de vista sexual.

Este aserto puede ser verificado a grandes rasgos del siguiente modo: Por una parte la pura capacidad de combinación química de los ácidos nucleicos, aminoácidos (proteínas y enzimas) y demás elementos constituyentes de un ser humano vivo no es suficiente para que la «información» genética que explica su constitución (genética, tisular, orgánica, sistémica, etc.) se estructure y configure al modo como sucede de hecho. Los elementos que conforman el cuerpo humano no dan razón totalmente de su unidad entitativa y funcional. Nadie puede negar que el cerebro y el sistema ganglionar colaboran a mantener la unidad del cuerpo. Sin embargo, la funcionalidad de estos órganos es condición necesaria pero no suficiente para explicar la unidad completa del viviente en cuanto

viviente. Dicho de otro modo: si se analizan con cuidado los componentes químicos que integran, por ejemplo, el DNA podemos percatarnos que son prácticamente idénticos en todos los seres vivos. ¿Por qué en unos se articulan de un modo y porqué en otros de otro? Al hacer esta pregunta debemos de entender que no es lo mismo que el profesional de la genética nos describa cómo está conformado el genoma humano a la explicación sobre el por qué está ordenado de este modo preciso y no de otro. Las causas quia y las causas propter quid si bien están muy íntimamente relacionadas no son lo mismo. Este tipo de fenómenos parecen demandar el reconocimiento de un principio vital que explique el orden y unidad corpóreos y que no sean uno más de estos factores corpóreos. Esto es lo que precisamente pareciera relanzar la clásica noción deentelequia ya que éste término designa un tipo de actualidad que pre-contiene el telos que ha de ser realizado operativamente y que desde el inicio más primario del ser vivo da razón de la naturaleza, de la unidad entitativa y de la ruta funcional que éste desplegará gradualmente.

Esto nos permite entonces entender que la feminidad y la masculinidad en el orden corpóreo remiten a una feminidad y a una masculinidad más profunda que proviene del elemento determinante de la configuración corpórea, es decir, de la entelequia.

La segunda manera de constatar que la diferenciación sexual y particularmente la feminidad provienen del principio vital y por lo tanto que es un sello diferencial no sólo corpóreo sino también psíquico es el análisis del desarrollo cognitivo y afectivo de la mujer.

En efecto, de entre los múltiples datos que develan la singularidad psíquica de la mujer es importante al menos señalar que existen algunas peculiaridades que el proceso del conocimiento reviste cuando acontece en la mujer. Parece ser que podemos encontrar que las mujeres suelen tener una particular habilidad para la comprensión intelecto-sensitiva concreta, es decir, para captar receptivamente de modo cuasi-inmediato contenidos inteligibles en las situaciones concretas de la vida cotidiana. Este fenómeno suele ser denominado «intuición». Por intuición no queremos señalar una suerte de dinamismo irracional que de manera más o menos arbitraria apuntara hacia ciertos contenidos. Lo que queremos decir es que en la mujer la actividad intelectiva se encuentra mucho más fusionada con la sensitiva que en el varón permitiendo esto una aprehensión de lo real en tanto que real más holística e inmediata. Así, la «intuición femenina» no versa sólo sobre qué son las cosas (esencia), sino también trata sobre su contenido cualitativo sensible (cualidades sensibles) y sobre la importancia que de suyo tienen (valor). La intuición femenina, por ello, es inteligible, sensitiva y valoral: no deja de lado la esencia que permite la universalización, ni ignora el valor y los aspectos concretos que posibilitan el justipreciar la bondad intrínseca de las cosas y de las personas.

Como en contraste los varones tendemos más al pensamiento abstracto y a la discursividad. Esto quiere decir que en lo masculino encontramos subrayadas las funciones analíticas o de disociación de las partes que constituyen un todo y los procesos de conexión lógico-deductiva que permiten, entre otras cosas, la realización de la argumentación silogística. Así mismo, en la percepción de la realidad los varones solemos atender a su faceta apetecible, a aquello que nos parece «conveniente», a la perfección de la cosa en cuanto ella desarrolla alguna capacidad humana. Por ello el aprecio de las cosas parece darse en el varón bajo la huella de una cierta propensión al dominio y la instrumentalización. No nos parece exagerado sostener entonces que una posible explicación a la crisis de la modernidad ilustrada ha sido el unilateral énfasis que lo masculino ha impuesto en la cultura y en las instituciones a través de la impostación del canon racional-instrumental que para articularse de una manera humana habría de ser corregido precisamente con el aporte de la racionalidad específicamente femenina.

El descubrir que el varón desarrolla más la ratio instrumental, analítica y discursiva y la mujer más el intellectus contemplativo, valoral y sintético nos permite sostener que la mujer

en el contexto del orden de la creación parece tener una actividad de suyo más elevada que el varón ya que en el orden de las funciones de la inteligencia la ratio es una operación subordinada al intellectus, es decir, la capacidad discursiva se ordena a la comprensión deltotum et integrum.

Otro aspecto que configura la estructura psíquica de la mujer como mujer es de orden afectivo. Es cierto que todo ser humano es un «integrum» de elementos corpóreos, psíquicos y espirituales. Sin embargo, en ella hallamos una mayor integración, es decir, un modo de ser donde al entendimiento, la voluntad y los sentimientos se les dificulta actuar separados. Más aún, pareciera que estos tres dinamismos estuvieran como enlazados por un cierto centro afectivo, que en ocasiones algunos llaman «corazón».

Este «enlace» no produce que cada capacidad humana pierda su especificidad, sin embargo, les confiere a cada una de ellas una cierta unidad psicológica y emotiva especial. Esto parece explicar precisamente que la mujer aún al realizar las actividades más modestas compromete todos los dinamismos de su persona y descubre como algo muy trabajoso el escindir alguna función de otra (por ejemplo fracturar la actividad intelectual de la vida afectiva). Nada más lejano de lo femenino que la vida escindida o partida. En la mujer todo lo que acontece goza de una singular unidad.

Gracias a esta mayor integración de los dinamismos en la mujer ellas tienen una especial sensibilidad a los temas y problemas más específicamente humanos. No es raro ver como la mujer de modo natural suele inclinarse por actividades y preocupaciones donde la dignidad de la persona humana, el amor, la libertad y los derechos fundamentales se encuentran olvidados u obscurecidos. En esta misma línea argumentativa también es importante reconocer que en la mujer la búsqueda y encuentro de un significado unitario de la existencia parece surgir de un modo más espontáneo y concreto que en el varón, el cual aún cuando también vive de modo dramático la búsqueda de sentido suele tender a categorizarlo de modo abstracto.

Si esto es así entonces podemos afirmar que la articulación del principio vital que organiza el cuerpo y que explica las operaciones superiores de tipo intelectivo, volitivo y afectivo se encuentra en la mujer de manera más dilatada, integrada y fusionada que en el varón. Utilizando nuevamente el lenguaje de los griegos podemos decir que la unidad hilemórfica en la mujer es mayor que en el varón.

Esto no significa que en el varón no exista propiamente unidad hilemórfica. Esto no significa que el varón tenga otra esencia diversa a la femenina o que exista una diferencia esencial en términos de facultades. Lo que significa es que el alma femenina parece activar al cuerpo femenino como cuerpo vivo de una manera más íntima haciendo de la persona un ente en cierto sentido más «simple»... Si esto no es así, no entendemos entonces porqué existe una diferenciación en los procesos cognitivos y en el papel unificador que tiene el centro afectivo en el caso de la mujer.

En todas las culturas y en todos los tiempos, siempre novedosos y multifacéticos, lo femenino posee un núcleo irreductible que se trasluce en el cuerpo de la mujer, en su sensibilidad, en su modo de vivir la vida afectiva y en su dedicación a todo aquello que es propiamente humano. Los papeles socio-culturales asignados a la mujer no expresan muchas veces esta identidad profunda. Al contrario, expresan el muy frecuente dominio instrumental por parte de los varones.

Sin embargo, con todo y la enorme influencia que ejerce el contexto deseamos repetir lo que desde hace algunos años hemos intentado defender: la vocación natural de la mujer parece estar orientada a la custodia de lo auténticamente humano. Esta custodia se realiza prioritariamente en la formación del hombre y el cuidado de la rectitud en la donación interpersonal. Lamentablemente en esta ocasión no podemos desarrollar más estas ideas pero las podemos ver como confirmadas a través de las investigaciones de una de las más grandes filósofas del siglo veinte.

7. La contribución de Edith Stein

Edith Stein, quien fuera asistente de Edmund Husserl, explora en una compilación de estudios dedicados a la mujer el delicado tema del alma femenina. ¿Qué es lo que la caracteriza? ¿Se puede encontrar un tipo de mujer en diversas descripciones sobre el ser y hacer de las mujeres? "¿Se puede reducir a unidad toda la enorme variedad de mujeres que encontramos en la vida, y delimitar esta unidad frente al alma del hombre?". Para resolver estas cuestiones Stein revisa tres historias diversas sobre mujeres: Ingunn hija de Steinfinn, de Sigrid Undset; Nora de Ibsen e Ifigenia de Goethe. Los tres son relatos de fantasía muy diferentes entre sí. Sin embargo, expresan en diversas situaciones y bajo diversos perfiles personales un mismo rasgo esencial femenino común: "el deseo de dar amor y de recibir amor, y en ello un anhelo de elevarse desde la estrechez de su fáctica existencia actual hasta un ser y actuar superiores". Poco más adelante, nuestra autora dirá:

¿Hemos entendido con esto el alma femenina en su núcleo? Naturalmente podrían traerse a colación todavía otros muchos tipos de mujer, pero yo creo que, en la medida en que son tipos de mujer, todos tendrán esta base común: llegar a ser aquello que ella debe ser, desplegar y madurar el mejor modo posible la humanidad que duerme en ella en la forma particular que le es requerida, hacerla madurar en aquella unión de amor que desata fructuosamente este proceso de maduración y a la vez incentivar y promover en los otros la maduración en orden a su plenitud, todo eso constituye la necesidad femenina más profunda, necesidad que puede manifestarse con muchos ropajes, también en las desviaciones y degeneraciones.

Este bello texto se completa con una breve consideración sobre los varones. Los varones somos más propensos a la actividad exterior, a la acción, a la realización... Estas y otras características conducen a Edith Stein a una conclusión análoga a la nuestra:

Yo quisiera opinar que la relación de alma y cuerpo no es completamente la misma, que por lo común la unión al cuerpo de forma natural es más íntima en la mujer (...). Me parece que el alma de la mujer vive y está presente con mayor fuerza en todas las partes del cuerpo, y que en consecuencia queda afectada interiormente por todo aquello que le ocurre al cuerpo, mientras que en el hombre tiene más fuertemente el carácter de instrumento que le sirve en su actuación, lo cual conlleva un cierto distanciamiento consigo mismo.

Esta mayor unidad hilemórfica, o más propiamente hablando, esta mayor integración personal de tipo óntico, tiene, sin embargo, sus riesgos. El principio vital que actualiza al cuerpo y lo hace cuerpo femenino, si no se educa en su capacidad de autodominio y autodeterminación, puede como sumergirse en la dinámica de lo puramente corpóreo. De esta manera, Stein afirma categóricamente:

Cuanto más íntima es la relación entre alma y cuerpo, tanto mayor será el peligro del hundimiento (...) Donde faltan la formación del entendimiento y la educación de la voluntad, la vida sentimental deviene un movimiento sin dirección fija. Y, porque necesita de algunas direcciones para su movimiento, cae bajo la dirección de la sensibilidad si le falta la guía de las fuerzas espirituales superiores. De este modo se produce el hundimiento de la vida espiritual en lo sensual animal, lo cual es fomentado todavía más por el fuerte vínculo con el cuerpo.

De esta manera podemos advertir que una emancipación femenina que suprima el desarrollo de las virtudes morales e intelectuales en la mujer aún cuando parezca liberadora tenderá a esclavizarla como ningún otro ser puede ser esclavo. La corrupción de lo mejor es lo peor. La perfección propia de lo femenino si no se cultiva y desarrolla plenamente más tarde que temprano deviene en un sometimiento profundamente perverso. Si la cultura ambiente, por otra parte, se dinamiza por la racionalidad instrumental de tipo masculino, la combinación entre una mujer debilitada y un varón abusivo puede ser funesta.

Así mismo, como corolario, podemos advertir que una emancipación que busque

liberar a la mujer imitando la peculiaridad masculina también la colapsa debido a que su especificidad quedaría violentada y como fracturada (desintegrada). Lo propio del varón es someter su racionalidad analítica, discursiva e instrumental a la verdad que le puede descubrir la mujer. Lo propio de la mujer es educar al varón en la totalidad de los factores de lo real.

8. Significado de la feminidad en el contexto de la controversia sobre lo humano

La controversia de nuestro tiempo es la controversia sobre el «humanum», lo humano. En otras épocas la controversia sobre el «divinum», lo divino, era muy intensa y aún cuando existían numerosas escuelas y tendencias este tema continuamente situaba a los interlocutores en un paradigma donde era claro que todo significado de la realidad era reconducible a Dios. Al arribar la modernidad ilustrada el tema de Dios se desplazó por alienante y sólo fue tocado por unos pocos que desde el «humanum» buscaban una vía de acceso al «divinum»....

Hoy que la atención ya no está puesta en Dios la situación no parece haber mejorado mucho, entre otras cosas, porque lo humano no parece capaz de fungir como fuente de reconducción de todos los significados. Experimentos como el kantiano muestran que cuando lo humano se reivindica al interior de la modernidad ilustrada, la manera como se recuperan los datos provenientes de la realidad tiende a ser constructivista, es decir, tiende a incubar justamente una actitud en la que el yo más que aceptar el don de lo real termina imponiéndose sobre él a través de una subjetividad que no reconoce otro parámetro más que el de sí misma.

De esta manera, lo humano aparentemente central en la modernidad ilustrada, ha sido distorsionado por una falta de conciencia sobre la primacía de lo dado. Esta falta de conciencia tiene un origen complejo que no podemos detallar aquí. Sin embargo, como ya hemos insinuado un poco más arriba, la racionalidad instrumental fracasa entre otras cosas al momento de intentar emancipar lo humano precisamente porque privilegia la racionalidad masculina y no reconoce el aporte del ser y del hacer propiamente femenino que se caracteriza, entre otras cosas, por una búsqueda continua del carácter suprautilitario de la existencia.

No queremos indicar con esto que la racionalidad masculina sea mala per se. Lo que deseamos anotar es que cuando esta se construye y se educa sin el concurso de la presencia de lo femenino la dimension donal, gratuita, auto-dada de la existencia parece encontrar dificultad para acontecer. No tememos afirmar que pareciera que existe una relación profunda entre la captación de lo real como real y el aprecio al misterio de la persona femenina. La presencia de la mujer es esencial para configurar un modo humano de pensar, de amar y de actuar en la vida social.



No deja de ser curioso a la luz de esto que lo humano ha sido muchas veces considerado desde el enfoque de numerosas ciencias, incluida la filosofía, como un fenómeno en el que la diferenciación sexual no es relevante. Esto no debe ser así. La persona exige tener auténtica primacía y centralidad no sólo en el ámbito de la especulación académica sino sobre todo en la dinámica de la cultura y la sociedad contemporáneas. Todo esfuerzo por reproponer a la persona como principio y fundamento tiene que pasar necesariamente por reproponer el valor de lo femenino y lo masculino, ambos rostros recíprocos y complementarios de lo humano.

El significado de la feminidad en el contexto de la controversia y crisis sobre lo humano justamente emerge cuando nos hacemos la pregunta por «¿quién es la mujer?» ya que esta cuestión coloca a lo femenino de entrada como una categoría propiamente personal y que sólo en el marco de una comprensión personalista puede ser interpretada con justicia.

Tanto en el ámbito educativo y cultural como en el terreno de las reformas estructurales y las políticas públicas tenemos que crear mecanismos que permitan que lo femenino emerja como movimiento. Esta «vía femenina» para la reconstrucción de un espacio más humano en la vida privada y pública no excluye otras vías (la «vía de la solidaridad con los pobres», la «vía educativa», la «vía del trabajo político», etc.) y no las excluye precisamente por su transversalidad, es decir, por que recuperar cultural y políticamente el rostro femenino de lo humano es un quehacer que implica a todos - varones y mujeres - en todo espacio y tiempo. De este modo el preguntarnos «¿quién es la mujer?» es asumir con seriedad nuestra propia existencia que nos ha sido muchas veces arrebatada cuando una parte esencial de la experiencia de lo humano se margina o se excluye. Creo sinceramente que en este sentido la mujer es auténtica esperanza en medio de la crisis contemporánea. Su presencia, su identidad y su vocación son dones que todos tenemos que reaprender a apreciar, a promover y a defender.

9. Lo femenino como dato antropológico-normativo

Así llegamos al punto neurálgico de nuestra exposición: ¿Lo que hemos encontrado sobre la especificidad de la mujer es un dato normativo? ¿Podemos descubrir vías desde estos datos capaces de conducir un programa amplio de emancipación auténtica y de reconstrucción cultural y política?

Estas preguntas no son fáciles de responder. En primer lugar pareciera que exigen una respuesta negativa ya que desde hace varios siglos todo dato encontrado en el orden de los hechos, del ser, parece estar cancelado como fundamento para el derecho, para el deber-ser. Ésta es la cuestión de la llamada «falacia naturalista». Así, una aproximación al ser de la mujer no tendría ninguna utilidad para descubrir su deber ser y para en el fondo proponer vías metodológicas de acción emancipadora.

Sin embargo, diversos estudios recientes desde las más diversas premisas filosóficas parecen haber mostrado de manera elocuente que esta primera objeción es infundada. Desde nuestro punto de vista la denominada «falacia naturalista» cae por tierra cuando mostramos que es la propia experiencia la que muestra de hecho contenidos normativos que no exhiben simplemente cómo son las cosas sino qué se les «debe» a ellas, es decir, cómo deben ser.

En efecto, la experiencia ofrece datos que no pueden ser irrelevantes en términos de importancia y de respuesta afectiva por parte de nosotros. No todos los datos experienciales son así. Algunos son más bien neutros. Sin embargo, en la actividad cotidiana en la que nos enfrentamos ante cuestiones como «¿qué debo de hacer?» o «¿qué debo de evitar?» de repente emergen respuestas ininventables que son como una voz que brota de los valores con los que nos encontramos.

El valor es un dato originario, no sólo porque es aprehendido por la razón de manera intuitiva e indubitable sino también en el sentido de que es un dato último como lo es la esencia y el acto de ser de un ente. El valor no debe ser interpretado como una entidad desligada del ente: "los valores son más bien el «corazón del ser», el ente mismo, en tanto que importante o valioso en sí mismo". Cuando sabemos que algo simplemente es, no sabemos todavía si es bueno o es malo. El conocer el valor de un ente nos muestra la perfección que posee intrínsecamente y lo apreciable que es en sí mismo. En este sentido, estamos convencidos que la comprensión filosófica de todo, especialmente de aquello que demanda ser reconocido como fin y no como medio, no se alcanza plenamente sino hasta haber detectado su valor. El valor amplía la intensidad nocional del contenido inteligible de un ente en un grado superlativo mostrando además de su despliegue como algo que es, su importancia o relevancia intrínseca dentro del

contexto del universo. Así, los valores indican no sólo que algo es sino que algo debe ser afirmado. Por ello, el valor incardinado en el ente funda y sostiene una invitación permanente a responder de una manera adecuada a su condición específica.

Precisamente lo femenino puede ser descubierto como un valor personal si apreciamos este dato en su integralidad. La feminidad al no ser un accidente sino al ser un atributo que se despliega a través de toda la persona (femenina) se encuentra revestido en primer lugar de un carácter personal. Este revestimiento no se refiere a una suerte de perfección extrínseca sino que justamente el «ser persona» en el caso de la mujer no puede entenderse sino como «ser-persona-femenina». Con más precisión podríamos decir que el subsistente singular humano (la persona, el suppositum humano) está realizado en dos modalidades diversas de acuerdo a su integración y unidad óntica: ser-varón y ser-mujer. Esto es lo que nos debe de obligar a hablar siempre de persona masculina y persona femenina.

Cuando se afirma esto se puede dar la impresión - sin querer - que la persona es un género (lógico) y que ser varón o ser mujer es una suerte de diferencia específica, cosa que sería del todo equivocada. La noción de persona justamente lo que busca enfatizar es que existe de manera máximamente concreta un tipo de ente que subsiste en naturaleza racional, libre y sexuada.

La persona es un singular en el género de la sustancia. Es un ente concreto, es un hoc aliquid que constituye una diferencia trascendental irreductible tanto a entes no personales como a otras personas. Cada persona es un ente «sui iuris et alteri incommunicabilis», es decir, no es sólo único e irrepetible como toda sustancia individual, sino que posee en grado máximo un tipo de incomunicabilidad ontológica incomparable que lo hace además ser insustituible.

La feminidad es una perfección primariamente formal que permite un grado de articulación hilemórfica especial en la persona humana. La relación entre la naturaleza humana-femenina y la persona es la relación entre un coprincipio (ens quo) y un singular subsistente (ens quod). Por ello, la normatividad que se desprende de la altísima dignidad de la persona, del subsistente humano, atraviesa la condición femenina y la convierte en una obligación objetiva primaria.

El deber absoluto y primario que consiste en afirmar a la persona por sí misma no debe ser interpretado entonces como una norma ajena a la condición sexual sino que significa que todo ser humano está obligado de manera categórica a reconocer siempre a la persona femenina como fin y nunca usarla como medio. Lo femenino es el nombre de lo personal en el caso de la mujer.

10. Hipótesis para la reconstrucción de lo humano desde la mujer

A la luz de estas consideraciones somos de la opinión que existen cinco grandes iniciativas que es preciso construir para que la afirmación de lo humano - entendido como unidad de experiencia masculina y femenina - pueda reproponerse de manera eficaz y no sólo como un interesante tópico teórico. En estas cinco iniciativas el papel de la mujer es esencial debido a que es justamente el sofocamiento de lo femenino lo que en ocasiones ha causado una suerte de desviación en la comprensión y en la acción a favor de lo humano:

Educación de la mirada:

En primer lugar la recuperación de lo humano reivindicando lo femenino requiere que todos ingresemos a un proceso pedagógico de educación de la «mirada». El «mirar humano» es distinto al «ver animal». Para los animales el ver es dejarse estimular por cualidades sensibles que provocan reacciones instintivas y pulsionales que simplemente acaecen dentro de ellos. Los animales reciben pasivamente el entorno y en cierto modo también viven con cierta pasividad la propia dinámica tendencial. Por el contrario, las personas somos capaces de descubrir el significado inteligible de lo que sentimos y vivimos en el plano instintivo, pulsional y propiamente afectivo. Los significados no son cualidades sensibles sino meta-sensibles que nos permiten descubrir que

la persona posee realmente una capacidad propiamente intelectual gracias a la cual puede comprender (nunca exhaustivamente) lo que sucede en el mundo y en sí mismo. Además, la persona es capaz de trascender estos dinamismos sin negarlos gracias al autodominio que posibilita nuestra voluntad, que al seguir lo que la razón le descubre como verdaderamente bueno, puede alcanzar un grado de perfección operativa y de auténtica soberanía como ningún otro ser en el universo. La libertad así es como se vuelve condición de posibilidad de la educación de la persona en general y de la «mirada» en particular.

La cultura ambiente en la que nos encontramos sumergidos se encuentra en un momento delicado de cambio epocal que influye de manera decisiva en el proceso de educación de la mirada. El mirar instrumental moderno-ilustrado no termina de agotarse y el mirar evasivo de la postmodernidad no acaba de llegar. Si hablamos de «mirar» instrumental y evasivo es precisamente porque todos en mayor o menor medida hemos sido educados tal vez sin mucha conciencia por este entorno cultural en crisis. En este punto vale la pena advertir que la mirada no se educa con exposiciones teóricas sobre la persona, sino creando un ethos a través de la acción que permita descubrir existencialmente la belleza que existe al apreciar los valores y en especial el valor que porta lo humano.

De este modo, reivindicar lo humano y la dimensión femenina de lo humano pasa por la mirada, es decir, por el esfuerzo racional y volitivo para que el modo como yo afronto el desafío que me muestra el rostro del otro no se convierta en un afán de dominio instrumental. Muchas veces las mujeres, sin utilizar por supuesto estos términos más bien académicos, captan de manera intuitiva la mirada instrumental de nosotros los varones no educados que pareciera reducirlas a un mero objeto de uso. Si bien es cierto que todos debemos educar nuestra mirada a través de la construcción de un nuevo ethossocial más contemplativo y menos utilitario, los varones somos sin duda un caso que requiere de una urgente atención pedagógica particular.

Generar movimiento cultural

Un ethos renovado, es decir, un conjunto de valores realmente vividos en la vida cotidiana (Lebenswelt) no es acción de una persona en solitario. La cultura es una construcción intersubjetiva en la que la experiencia de lo humano de cada persona se participa. Es precisamente en el ser y actuar junto-con-otros dónde la experiencia de lo humano se afirma o se niega a través de la acción. Por ello, es preciso buscar de manera deliberada formas estables de vida solidaria. La humanización del mundo a través de la recuperación de lo femenino no puede darse si no se muestra de manera sociológicamente identificable que es posible vivir de un nuevo modo la interacción entre varones y mujeres. No bastan la incidencia en los medios de comunicación o los proyectos de reforma legislativa. A la base de ellos es necesario que exista una experiencia comunional en la que sea posible mirarde un modo diverso lo real y desde esa reciprocidad en las miradas aprender a ofrecer creativamente propuestas de transformación estructural.

Toda reforma estructural que prescinde del trabajo lento y tal vez poco glamoroso en el orden cultural, es decir, en el orden de la creación de un movimiento que viva de un ethos renovado, tiende a decaer y agotarse aún cuando esté bien diseñada técnicamente.

No abandonar la acción organizada para la transformación estructural:

El compromiso con la mujer tiene que volverse agenda política. Justamente una asunción seria de la cuestión femenina que evite la frivolidad y que busque incidencia tiene que atreverse a mostrar en el espacio público que es posible crear leyes e instituciones en los que el aporte femenino sea revalorado. Este tipo de acción requiere no sólo de una experiencia comunional sino de la visión estratégica propia de la actividad política. Para nadie es desconocido el terrible desprestigio que la política sufre en la actualidad. Sin embargo, esta lamentable situación no debe ser motivo para que debamos abstraernos de este tipo de desafíos. El descuido de la acción política, el dejarle la acción política a otros actores, ha sido una de

las causas principales por las que una gran cantidad de valores, incluido el propio de la mujer, han quedado como desplazados socialmente a través de la historia.

Su servidor considera que si bien el papel del académico - y más aún del filósofo - es ciertamente diverso al papel del político, no es posible continuar creyendo que una verdadera exploración de lo real en cuanto real puede hacerse al margen de un involucramiento profundo en las luchas a favor de la justicia que en el orden político es preciso librar. Por otra parte esto no es una novedad: la función social de los saberes liberales, es decir, de los saberes altamente especulativos y teoréticos, es una dimensión constitutiva de los mismos.

Reproponer las razones del derecho:

Una consecuencia de lo anterior es la necesidad de asegurar los mínimos de justicia que se requieren para que la vida humana en sociedad pueda darse. Los derechos de la mujer en este sentido no son entonces un capítulo más entre un gran conjunto de temas y problemas en el ámbito de lo jurídico. Al contrario, la emergencia cultural de la especificidad femenina requiere siempre de un adecuado reconocimiento normativo-positivo en el que los «derechos de la mujer» no se tornen un subconjunto dentro del más amplio capítulo de los derechos humanos. Una comprensión personalista de lo femenino exige que los derechos de la mujer incluyan todos los derechos que brotan de la dignidad personal y los derechos que brotan de la especificidad femenina. Así es posible entonces reclamar como derecho propio de la mujer no sólo cosas como el derecho a ser madre sino el derecho al trabajo, a la educación, a la libertad de expresión, etc...

A este respecto vale la pena mencionar que los derechos de la mujer son entonces no sólo derechos civiles y políticos, sino también todos los derechos económicos, sociales y culturales que habrán de ser promovidos y defendidos desde la experiencia femenina.

Más aún, si entendemos que custodiar lo humano es un bien no sólo individual sino de todos como sujeto social, podemos también entrever que los derechos de la mujer son parte del bien común y por ello, son un derecho tanto de las personas como de los pueblos. La solidaridad entre los pueblos vivida bajo un esquema de derechos y obligaciones tiene precisamente como base que existe un bien máximamente común que sólo en común, es decir, con el concurso de todos puede ser efectivamente protegido.

Los derechos de la mujer como derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y solidarios exigen que no dejemos como algo absurdo el fascinante tema del fundamento último de los mismos. Norberto Bobbio, filósofo italiano recientemente fallecido, continuamente sostenía que es una «ilusión» indagar el fundamento de los derechos en general. Para este pensador basta el ponerse de acuerdo en el orden práctico para que los derechos humanos posean solidez y obligatoriedad. Nosotros no podemos negar que el consenso es una herramienta importante para fundar políticamente los derechos humanos en el marco de una sociedad plural y democrática. Sin embargo, el fundamento político no puede ser confundido con el siempre necesario fundamento filosófico. Si se prescinde de este último preguntas cómo «¿por qué debo respetarte?» no pueden ser respondidas cabalmente y más pronto que tarde esta debilidad abre la puerta para que el poder se imponga sobre la dignidad de las personas.

Volver a la persona:

Si tuviésemos que sintetizar los cuatro puntos anteriores en una sola expresión tendríamos que decir que el programa a realizar es precisamente «volver a la persona». La verdad sobre el hombre consiste en existir como persona, es decir, en ser un sujeto singular capaz de comprender y de amar, capaz de reconocer su límite y al mismo tiempo reconocer su insaciable ansia de encontrar un significado personal y absoluto para la vida. La experiencia de la alteridad basada en la diferenciación sexual es sin lugar a dudas una protoexperiencia comunional que nos permite presentir la existencia de nuestra vocación a una comunión mayor que la que nuestras propias fuerzas nos pueden dar.

Simmel y la cultura femenina

Raquel Osborne

*L*os países anglosajones están de estreno por la publicación en los Estados Unidos de un libro sobre la mujer, inédito hasta entonces en lengua inglesa, del famoso sociólogo alemán Georg Simmel (1858-1918). El libro contiene varios ensayos escritos por Simmel en la primera década del presente siglo y recogidos en un volumen titulado *Philosophische Kulturl.* En España, curiosamente, tuvimos conocimiento temprano (entre 1923 y 1925) de algunos de estos ensayos gracias a Ortega y Gasset y la *Revista de Occidente,* por él creada y dirigida. Median, pues, muchos años entre la aparición de estos escritos en castellano y su traducción al inglés. Ello parece decir algo en nuestro favor. Pero ¿lo dice realmente? ¿Ha tenido alguna repercusión entre nosotros la publicación de dichos textos? Mucho me temo que la respuesta a esta pregunta hubiera de inclinarse por la negativa si nos atenemos con exclusividad al eco que estos ensayos suscitaron en Ortega, su introductor en nuestro país, o más recientemente en su discípulo Julián Marías […]

Objetivo = masculino

Si, metodológicamente hablando, es muy frecuente el uso de dicotomías para describir los dos términos de una relación, no menos fácil es que a continuación se establezca una jerarquía entre ambos términos, que es lo que, según Simmel, ha venido a ocurrir entre lo masculino y lo femenino: «Las necesidades artísticas y patrióticas, la moralidad general y las ideas sociales particulares, la equidad del juicio práctico y la objetividad del conocimiento teorético, la fuerza y la profundidad de la vida —todas estas categorías son, sin duda, por igual humanas en su forma y en sus exigencias, pero íntegramente masculinas en su aspecto histórico y efectivo—. Si a estas ideas que nos aparecen como absolutas les damos el nombre de "lo objetivo" puede considerarse como válida, en la vida histórica de nuestra especie, la ecuación siguiente: objetivo = masculino.» Esta aparente superioridad frente a lo femenino del sexo masculino, que deviene, asimismo, representante de la humanidad en general, consecuentemente capaz de dictar normas aplicables por igual a ambos sexos, es debida, según Simmel, «a la *posición de fuerza* que el varón ocupa». La falta de objetividad de la mujer es explicada por Simmel como un efecto de la relación que mantiene con el hombre, comparable a sus ojos con la del amo y el esclavo: «Si, groseramente, definimos la relación histórica de los sexos como la que media entre el señor y el esclavo, habremos de considerar como un privilegio del señor la posibilidad de no pensar siempre en que es señor; en cambio, la posición del esclavo es tal que nunca puede olvidar que es esclavo. No cabe duda de que la mujer pierde la conciencia de su feminidad con mucha menos frecuencia que el hombre la de su masculinidad».

El texto de Simmel continúa así: «Innumerables veces le acontece al hombre pensar en pura objetividad, sin que su varonía ocupe el más mínimo lugar entre sus sensaciones; en cambio, dijérase que a la mujer no la abandona jamás el sentimiento más o menos claro de que es mujer, y este sentimiento constituye como el fondo continuo sobre el cual se destacan para ella todos los contenidos de su vida.» Quizás por esto, y aunque desde muy otra perspectiva, señala Celia Amorós que el feminismo no puede ser simplemente un movimiento social más, porque la «posición de sujeto», la forma en que las mujeres perciben su situación, posee una enorme capacidad de síntesis y de potencial transformador de la realidad. Y esta percepción, cuando se proyecta objetivamente, tendría que ser capaz de arrastrar con su empuje a otros múltiples y diversos movimientos.

Abundando en la misma línea, Simmel resalta la manera en que el dominio, de hecho, del varón sobre la hembra es utilizado para legitimar su superioridad: «Toda dominación fundada en la prepotencia subjetiva ha intentado siempre procurarse una base objetiva, esto es, transformar la fuerza en derecho. La historia de la política, del sacerdocio, de las constituciones económicas,

del derecho familiar, está llena de ejemplos. Si la voluntad del *pater familias* impuesta en la casa aparece revestida con el manto de la "autoridad", ya no es posible considerarla como explotación caprichosa de la fuerza, sino orientada hacia los intereses generales, impersonales, de la familia. Según esta analogía..., la superioridad psicológica de las manifestaciones masculinas sobre las femeninas, en virtud de la relación de dominio entre el hombre y la mujer, se convierte en una superioridad, por así decirlo, lógica. Lo que el hombre hace, dice, piensa, aspira a tener la significación de una norma, porque revela la verdad y exactitud objetivas, válidas por igual para todos, hombres y mujeres.»

La obra de Simmel se ve, asimismo, salpicada de frases y observaciones de una clarividencia sorprendente. Sirvan como botones de muestra los siguientes: la afirmación de que «el idioma y los conceptos están hechos esencialmente por y para los varones» o la alusión a «la limitación histórica en que la mujer viene viviendo, reducida la esfera de su actividad a la labor doméstica »; o esta observación, que parece entrañar una denuncia de claro sabor kantiano: «el destino histórico, social, fisiológico de esas existencias femeninas consiste justamente en ser tratadas y estimadas como medios y hasta en concebirse ellas mismas como medios: medios para el hombre, para la casa, para el niño».

La otra cara de la moneda

Este tipo de análisis, perfectamente contemporáneo en sus planteamientos y realizado, sin embargo, a principios del presente siglo, es el que nos hace reconocer en Simmel a uno de esos raros seres que saben ahondar incisivamente en su entorno y sacar a la luz lo que muy pocos son capaces de percibir entre el fango de la inmediatez y de los prejuicios. Pero lo que más llama la atención es que —junto a observaciones tan notables como las anteriormente expuestas, que pueden servir, como en el caso de Karen Horney que a continuación veremos, de base para desmitificar el tratamiento que recibe la mujer, tanto en las ramas del saber como en la vida cotidiana—, junto a estas observaciones, repito, nos encontramos con una concepción de la mujer, y unas conclusiones acerca de su participación en la cultura y su lugar en el mundo, del más puro estilo guillermino o representativas de lo que podríamos llamar, para entendernos, el victorianismo alemán.



Magda Mora ha sabido ver muy bien los ingredientes «en clave paraontológica » de la preocupación tan en boga entre los intelectuales de la época, y que Simmel recoge (Ortega lo hará más tarde), por lo femenino y lo masculino. Dicha preocupación surgió como reacción frente al movimiento feminista de fines del siglo pasado y principios del presente, con fuerte presencia en los países anglosajones y en Alemania. Ante las amenazas de ruptura con el *status quo* dominante, y las propuestas de una mayor igualdad para las mujeres, se convirtió en un lugar común el intento de descalificar al movimiento atribuyéndole como efecto una supuesta «masculinización» de la mujer. Como forma de contrarrestarlo, contraponíanse a los valores masculinos los valores *intrínsecamente* femeninos: «alma, sentimiento, irracionalidad... pasividad, subjetivismo, preeminencia del

proceso de vivir sobre los contenidos objetivos y las ideas...».

Para expresarlo con palabras del propio Simmel: «La índole femenina... es inadecuada para actuar en el mundo de puras cosas que la naturaleza diferencial del varón ha edificado.» «Existe, pues, una oposición efectiva entre la esencia general de la mujer y la forma general de nuestra cultura.» «En el arte, la esfera propia de la mujer está constituida por las artes reproductivas: arte dramático, ejecución musical, el tipo sumamente característico de la bordadora... En las ciencias, es notoria la facilidad con que las mujeres reúnen y coleccionan datos... En cambio, fracasan generalmente en la creación, es decir, cuando sus energías originales, que de antemano están dispuestas por modo diferente del masculino, tienen que verterse en las formas que exige la cultura objetiva, la cultura masculina.» «Diríamos que la mujer *es,* mientras que el hombre *va siendo*. Por eso, el hombre necesita conquistar su significación en cosas e ideas, en el mundo de la historia o en el mundo del conocimiento, mientras que la mujer descansa en su belleza...» «La mujer "aspira hacia las buenas costumbres", que muchas veces la inquietud del hombre obstaculiza. La moralidad es en la mujer algo así como la piel de la sustancia femenina.»

Estas cosas se decían, de todas maneras, sin ningún tipo de acritud ni menosprecio. Antes bien, se ensalzaba y divinizaba a este tipo de mujer, convirtiéndolo en ideal. Claro es que las consecuencias de esta clase de análisis llevaban a la perpetuación, legitimada teóricamente, de la tradicional división del trabajo y de papeles entre el hombre y la mujer. Tal y como Simmel lo expresa, «es preciso que las mujeres realicen justamente *lo que los hombres no pueden realizar*». Las actividades femeninas no llevan a «una construcción en el mundo superpersonal de la cultura», sino a «un estar al servicio de los días y de las personas que edifican ese edificio». Ello se debe a que «las mujeres dan... algo inmediato, una esencia que en ellas mora y permanece; esencia que al entrar en contacto con el varón hace germinar en éste algo que no tiene la menor semejanza fenomenológica con ella, y que en el varón se torna cultura».

Femenino = subjetivo

¿A qué se debe, pues, esta visión dual, tan innovadora en algunos aspectos y tan tradicional en otros? Si bien podemos pensar que Simmel fue un escritor genial, que como tal supo trascender en un momento dado la mentalidad de su época, no obstante creo que una lectura más atenta, además de global, de sus ensayos nos permite desvelar el misterio de esta aparente esquizofrenia de su pensamiento.

Simmel cree firmemente que la mujer y el hombre son ontológicamente distintos, que son seres complementarios, y que la mujer está específicamente dotada para realizar una serie de tareas y no otras. Sucede, sin embargo, que esas tareas típicamente femeninas han sido tradicionalmente desvalorizadas porque se ha querido juzgar con criterios masculinos —lo que significa que el hombre está más dotado para realizar otras cosas, y esas cosas se valoran más— actividades que son esencialmente femeninas.

De ahí que cuando Simmel critica la ecuación masculino = objetivo no sea para proponer que lo objetivo es, en realidad, patrimonio de ambos sexos, sino, más bien, para sostener que, así como masculino es igual a objetivo, *femenino es igual a subjetivo*. En consecuencia, el intento de aplicar criterios objetivos a seres eminentemente subjetivos resulta una incongruencia. Simmel no está, pues, proponiendo en ningún caso un modelo alternativo. Antes bien, está denunciando la incoherencia de sus contemporáneos por osar tan siquiera pensar que aquello que hacen los hombres pueda ser realizado por mujeres, como lo demuestra el que fueran criticadas por aquéllos al no lograr hacer lo que los hombres hacen o hacerlo defectuosamente, siendo a continuación minimizadas como criaturas subjetivas. Simmel, por el contrario, realza tal subjetividad como la única vía posible para las mujeres, esto es, como la única que realmente concuerda con su verdadero ser. Aunque, eso sí, una vez llegados a este punto, exige que no por eso se las minusvalore.

No hay, por consiguiente, contradicción ni esquizofrenia en estos ensayos, pero sí

dualidad, lo que explica que la herencia de Simmel haya podido prestarse a ser explotada por igual, entre otras explotaciones posibles, a manos de una Karen Horney, o bien a las de seguidores de aquél que hoy tildaríamos de antifeministas, como más adelante tendremos ocasión de comprobar.

Simmel no ignora que el reconocimiento social recae sobre las cualidades llamadas objetivas, las que representan actividad, creatividad, proyección exterior. Estas cualidades corresponden al hombre por el mero hecho de serlo. Que el varón sea el creador de la cultura y que eso se considere el mundo objetivo es aceptado por Simmel. La inversa también, por supuesto: a saber, que la mujer sólo sirve, a lo sumo, para reproducir la cultura y que su mundo es el subjetivo, el interior, el doméstico y familiar. Los dos géneros participan de esferas distintas acordes con sus respectivas naturalezas. No se debe, pues, intentar que las mujeres se inmiscuyan en las actividades masculinas porque, sencillamente, no están dotadas para ello. Y viceversa: los hombres no sirven para realizar las tareas femeninas, así que tampoco hay que pretenderlo. (De todas maneras, este último aspecto no es mencionado por Simmel. No le resultaba necesario hacerlo porque, si bien había entonces un movimiento feminista que reivindicaba la incorporación de la mujer al mundo exterior, al mundo masculino, dicho movimiento no llegó a plantear el reverso de esta situación. Esto es, no llegó a plantear la necesidad de la incorporación del hombre al mundo doméstico, al mundo femenino.)

Pero Simmel también sabe, y en este caso su interpretación es crítica, que aquellos valores que, a su entender, corresponden al hombre han sido elevados a la categoría de lo absoluto, de lo universal, y, por lo tanto, se juzga con criterios masculinos a toda la Humanidad, incluidas, por ende, las mujeres. Y ello, con este razonamiento, resulta a todas luces absurdo y, en opinión de Simmel, injusto.

Vemos, por tanto, que su planteamiento está informado por una visión de lo más convencional. Se aceptan como buenas la división sexual del trabajo, la segregación entre los sexos, lo-público-para-el-hombre y lo-privado-para- la-mujer, etc. La queja de Simmel sólo cuestiona la jerarquización de esos dos mundos, aludiendo vagamente al abuso por parte del varón de su «posición de fuerza». Al no analizar dicha posición de fuerza, deja sin aclarar de dónde le viene al hombre ese poder. Y sin este análisis carece de fundamento su propuesta, su alternativa, consistente en pedirnos que demos el mismo trato, que situemos en el mismo rango a lo femenino y a lo masculino. No habría, pues, categorías universales, aplicables a la Humanidad en general, sino valores masculinos aplicables a los hombres y valores femeninos aplicables a las mujeres.

Lo que Simmel no supo ver es la conexión entre aquella posición de fuerza y la atribución en exclusiva al varón de los valores que corresponden a la esfera pública. Al menos desde la revolución industrial, la esfera de lo privado, de lo doméstico, perdió buena parte del valor que antes poseía porque, entre otras razones, quedaba sustraída a las leyes del mercado. Si se ubica a la mujer con carácter de exclusividad en ese espacio privado, ya tenemos una base para entender por qué lo femenino vale menos. Y de ahí que pretender una equiparación en la valoración de ambos mundos sin cuestionar, entre otras cosas, la división sexual del trabajo sea, en definitiva, un sinsentido.

Ello no obstante, es de agradecer que Simmel considere negativa la minimización del mundo femenino. Pocos autores no feministas han sabido reconocerlo así. A partir de lo cual nos encontramos, por lo menos, ante dos vías posibles de interpretación. Una de ellas vendría a ser la que apuesta por la perpetuación de esos dos mundos, pero invirtiendo la situación entonces —y hoy— dominante, la de superioridad de lo masculino sobre lo femenino. La novedad de la propuesta estribaría en considerar como femeninos a ciertos valores para, a continuación, catalogarlos como superiores. La propuesta alternativa comportaría, en cambio, el rechazo, tanto de una des valorización de lo femenino cuanto una supervaloración de lo masculino, trascendiendo, a su vez, la división del mundo

en estas dos categorías. Los valores serían universales y no atribuibles a los hombres y a las mujeres por el mero hecho de su pertenencia a uno u otro sexo. Lo masculino y lo femenino son considerados en esta posición como constructos sociales y, por lo tanto, como carentes de entidad en sí y por sí. En consecuencia, los valores, las actitudes, las capacidades, los sentimientos dejarían de pertenecer en propiedad a uno u otro sexo para pasar a convertirse en patrimonio de la Humanidad.

Estas dos posibles interpretaciones son, sin embargo, contemporáneas, es decir, forman parte del debate actual dentro del movimiento feminista en su intento de elaborar una estrategia para la emancipación de la mujer. Una tercera vía sería la elegida por Karen Horney, con su aguda y temprana crítica al predominio masculinista en la psicología de su época y a la situación de la mujer en Europa a lo largo del primer tercio de este siglo.

Simmel, Horney y la causa de las mujeres

Karen Horney, psicoanalista de reputación internacional, discípula de Freud en un principio y posteriormente destacada oponente de la ortodoxia freudiana, fue capaz de extraer aquello que de valioso hay en estos escritos de Simmel porque pretendía abrir en el psicoanálisis un terreno favorable a la mujer que tuviera en cuenta su problemática real, obturada hasta entonces por las categorías y la visión masculinas.

Era la suya una perspectiva que se interesaba por las mujeres en un campo en el que hasta entonces habían sido menospreciadas. Para ello tenía que oponerse a la ortodoxia reinante y utilizar todas las armas a su alcance. Simmel le proporcionó algunas, que la llevaron a argumentar que la psicología femenina había sido tradicionalmente considerada desde la óptica masculina. En el artículo a que ahora nos referimos, Horney explica el deseo de muchas mujeres por convertirse en hombres, no tanto por una supuesta envidia del pene, sino como resultado de otras presiones psicológicas *reforzadas* por la situación de inferioridad social de la mujer, posición ésta que una psicología ortodoxamente freudiano-masculina no tiene en cuenta para nada al limitarse a reflejar «los deseos y desilusiones» de los hombres con respecto a las mujeres. En resumen, los argumentos sociológicos que pueden contribuir a entender tanto el monopolio masculino de la producción de los conceptos psicológicos como la posición de inferioridad social de la mujer, y a partir de ahí la necesidad de un cambio en ambas situaciones, provienen de Simmel.

En ello abunda el trabajo de Coser, más arriba citado, pues lo que ahí precisamente se recomienda es la tarea de separar los dos aspectos en la obra de Simmel, seleccionando los que pueden redundar en pro de la causa de las mujeres.

Ortega: para los hombres, el hacer; para las mujeres, el ser

Si a continuación tratamos de rastrear el uso que en España se haya podido hacer de las ideas simmelianas a este respecto, será obligado, tras de cuanto llevamos dicho, remitirnos a Ortega. En lo que a los textos de Simmel se refiere, Ortega escribe lo siguiente en una nota que encabeza la traducción castellana del ensayo «Lo masculino y lo femenino», en la *Revista de Occidente:* «No creo que se haya hecho hasta ahora análisis más agudo y penetrante de las diferencias entre la psicología del hombre y de la mujer que el presente ensayo del filósofo Jorge Simmel. Me permito recomendar a los lectores de esta Revista una lectura atenta de estas páginas excepcionales que tanto aclaran el conflicto perdurable entre lo masculino y lo femenino.» Ortega escribía esta nota en 1923. Entre 1924 y 1927 publicó una serie de artículos sobre el tema del amor y de la mujer, recogidos con posterioridad en el libro titulado *Estudios sobre el amor*. Al menos quince años median entre la publicación del texto de Simmel y éste de Ortega. Pero ¿con qué nos encontramos? ¿Le sirvieron al filósofo español las enseñanzas que, como ya hemos visto, se pueden extraer de Simmel? Mucho me temo que a Ortega le ocurra lo que Celia Amorós señala que sucede con Rousseau y otros grandes pensadores, a saber, que, si bien las líneas generales de su

pensamiento, aun cuando en muchos casos discutibles, ofrecen complejidades y *riqueza* de *matices,* tan pronto como se acercan a los temas de la mujer revelan una tosquedad y una falta de reflexión profundas, que contrasta aún más por venir de quienes vienen.

Pues bien, Ortega, sin desmentir su natural elegancia ni su habitual buena pluma, se halla lejos en este punto de trascender a su propio tiempo. Tiene presente y conoce, porque lo menciona expresamente, al movimiento feminista de su época y las ideas que éste defiende. De hecho, pienso que buena parte de sus escritos sobre la mujer se producen como reacción a dicho movimiento, cuyas ideas rechaza por superficiales, acusándolas de desatender la verdadera esencia femenina. Como hombre sensible a los problemas de su entorno, se interesó por el tema de la mujer. Pero de ahí no pasó su sensibilidad. Ortega, amén de desarrollar sus propias reflexiones, acaba haciendo suyo, aunque sin mencionarlo, al peor Simmel.

En efecto, para Ortega, «la hembra humana suele disponer de menos poder imaginativo que el varón», aunque ello es una suerte, ya que «a este efecto conviene atribuir en buena parte la honestidad habitual de la hembra humana». Por otra parte, «el oficio de la mujer... es ser el concreto ideal ("encanto", "ilusión") del varón». Por lo tanto, «es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario tanto como influye por esta su mágica potencia de ilusión». Y es que esto del feminismo es «un movimiento superficial que deja intacta la gran cuestión: el modo específico de la influencia femenina en la Historia. Una falta de previsión intelectual lleva a buscar la eficacia de la mujer en formas parecidas a las que son propias e la acción varonil». Las feministas yerran porque no se han dado cuenta de que «la excelencia varonil... radica en un *hacer;* la de la mujer, en un *ser* y en un *estar;* o, con otras palabras: el hombre vale por lo que *hace;* la mujer, por lo que *es*». Porque «¿es por ventura trabajar lo que hace la madre al ocuparse de sus hijos, la solicitud de la esposa o la hermana? ¿Qué tienen todos estos afanes de increíble misterio, que les hace como irse borrando conforme son ejecutados, y no dejar en el aire acusada una línea de acción o faena?... El hombre golpea con su brazo en la batalla, jadea por el planeta en arriesgadas exploraciones..., escribe libros, azota el aire con discursos... La mujer, en tanto, no hace nada». Con todo, no tienen que preocuparse las mujeres por aquello de que «si el varón es la persona racional, es la fémina la persona irracional», ya que, al decir de Ortega, «¡ésta es la delicia suprema que en ella encontramos!». Sin embargo, la «mujer valiosa» sí tiene motivo de preocupación, debido a que «el hombre inteligente siente un poco de repugnancia por la mujer talentuda». Así que, ya sabemos, a ver si somos un poco más tontas para así gustar más a los hombres inteligentes.

La voz de Rosa Chacel

Si los ensayos de Ortega aquí mentados fueron escritos en los años veinte, parece que el comienzo de los treinta trajo al país aires muy refrescantes de apertura, al menos en comparación con la pacata y asfixiante atmósfera anterior. La *Revista de Occidente,* cuyas páginas sirvieron de vehículo en la segunda década del siglo a las ideas de Simmel y de Ortega, anteriormente comentadas, se abre a estas nuevas corrientes, en gran medida, gracias —y hay que decirlo así en su honor— al patrocinio del propio Ortega. La nueva etapa de la *Revista* refleja, aun si tímidamente y sin llegar por lo común al fondo de los problemas, situaciones cambiantes, tanto en la concepción de la mujer como en las actitudes vitales de la misma. Y, lo que es más importante, se incrementa la presencia de escritoras en sus páginas. De esta manera, y aun cuando de forma limitada, el protagonismo de las mujeres pasa a ser directo, sin los hasta entonces obligados intermediarios masculinos.

De entre estas colaboraciones femeninas destaca un artículo de Rosa Chacel, escritora aún desconocida por aquellas fechas, titulado «Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor». Y he aquí que tiene que ser una mujer —dedicada al cultivo de las letras y nada entusiasta, por lo demás, del feminismo— la que alce su voz crítica ante los

juicios de Simmel sobre la mujer vertidos en esas mismas páginas unos años atrás.

Rosa Chacel rechaza por completo la creencia en unas esencias que conduzcan a la completa diferenciación y segregación de los sexos. Se resiste a creer que las diferencias, que sin duda se dan entre los sexos, sean tan fundamentales como para constituir la razón misma de lo masculino y lo femenino como entes separados. Menos aún acepta la identificación de lo humano con lo varonil y de lo masculino con la cultura, identificación argüida por Simmel como producto de una vida espiritual de la que la mujer, en base a una moral distinta, está excluida.

Así, pues, aun reconociendo la probable buena intención de Simmel al querer valorar positivamente las «diferentes» cualidades femeninas, Rosa Chacel se espanta ante el resultado práctico de su propuesta segregacionista, a la que tilda de «caso insólito de iniquidad en la historia», ya que «diverge, en intención y en sentido, de lo que siempre fue el comercio de productos ideales que los hombres unos a otros se han brindado, en el fondo de los cuales existió siempre el anhelo de repercutir en otro fondo de humanidad semejante ». Esta teoría, según Chacel, «ofrece a una determinada porción de humanidad un mundo espiritual libre y distante de aquel en que el propio pensador se incluye», «un mundo libre, pero diferente», es decir, excluido y excluyente.

Rosa Chacel, en tanto que abocada a convertirse en figura eminente de las letras, no puede aceptar estas propuestas. Por otra parte, reconoce que la mujer ha sido coartada en sus posibilidades «por el peso de prejuicios religioso-sociales que la han abismado en sus innatas trabas fisiológicas». Pero rechaza tajantemente cualquier tipo de búsqueda de causas que mencionen la desigualdad de poder entre los dos sexos, y mucho menos motivos económicos o estructurales. En este sentido, nos encontramos ante un cierto retroceso con respecto a Simmel, que al menos mencionaba la «posición de fuerza» del varón como origen del predominio masculino sobre la mujer. Por el contrario, Rosa Chacel considera que todos los seres humanos tienen las mismas posibilidades, siendo el conocimiento, la inteligencia y la cultura los factores que igualarán a ambos sexos. De ahí que, con fórmula no exenta de gracia, considere por encima de la división de los sexos «a la humanidad dividida en dos sectores de límite efectivo como nunca lo fue la división sexual: el individuo estulto y su contrario». Solución, por tanto, individualista y culturalista.

Como vemos, los textos de Simmel permiten una lectura polivalente. Desde una postura feminista, cabría tanto interesarse por su potencial emancipatorio como también criticar su aspecto tradicionalista. A una posición antifeminista le sería dado, en cambio, apropiarse unilateralmente de esta última faceta del pensamiento simmeliano. Y alguien como Rosa Chacel, ni pro ni antifeminista, podría denostar al Simmel antifeminista desde un individualismo radical que defiende la integración de la mujer a través de la vía de la cultura. Pero volvamos nuevamente a la posición antifeminista, degenerativamente representada ahora, en relación con Simmel e incluso con Ortega, por la figura de Julián Marías.

Marías, o lo que hemos perdido

Quienes —como Marías y, en cierto modo, Ortega— no están interesados en cambio alguno, sino, antes bien, tratan de oponerse al mismo —como es constatable en su rechazo de los movimientos en favor de la emancipación de la mujer existentes en sus respectivas épocas—, pasan por alto al Simmel más interesante, al que se aupaba por encima de los prejuicios de la época —y de los suyos propios— y era capaz de formular *malgré lui* un modelo explicativo de la situación de inferioridad de la mujer. Se quedan, pues, con la paja, con el Simmel más superficial, por servirnos de un calificativo que se le suele achacar y que, en efecto, cuadra al menos a una parte de su análisis. Pero si ya Ortega daba de esta manera un paso atrás pocos años después de la divulgación de los escritos de Simmel, lo de Marías, al cabo de más de medio siglo y con los cambios que desde la década de los sesenta se han producido, resulta imperdonable.

Si Ortega quería simplemente mantener el *status quo* reinante ante las vagas amenazas de cambio, Marías se enfrenta a una situación en que esa vaga amenaza se ha ido convirtiendo en realidad y las cosas están cambiando de manera previsiblemente irreversible. Ante ello, Marías pretende una vuelta al pasado, una vuelta a un estadio decididamente prefeminista. Pero, como no puede sin más plantarse ante las mujeres —que intuyo constituyen una considerable parte de su público— y recriminarles por haber osado sacar los pies del plato, procede a dar un rodeo que le exima de analizar el presente —ciertamente plagado de dificultades y contradicciones, pero en el que parece innegable el avance registrado en lo tocante a la situación de la mujer— y se deleita en la nostálgica contemplación retrospectiva de un idílico e inexistente ayer. Con ello trata de resucitar nuestros más oscuros atavismos y nos invita a aplicar aquello de que «cualquier tiempo pasado fue mejor». No para mientes, pues, en lo que hemos ganado, sino concentra su atención en lo que, en su opinión, hemos perdido y perderemos definitivamente si no hacemos algo para recuperarlo.

Para Marías, esta pérdida del pasado es fruto del rechazo «inducido por gentes interesadas». Las mujeres que sostienen esta actitud están movidas «por no sé qué resentimiento», pero lo más grave del caso es que se trata de «mujeres que no saben muy bien qué es eso de ser mujer», mientras Marías sí que lo sabe. Por ejemplo, dichas féminas lamentan «que la mujer es pasiva», pero se equivocan de medio a medio, porque «se dirá que el hombre tiene la iniciativa, sí, y la mujer *hace* que el hombre tenga la iniciativa, lo cual es bastante activo».

¿Qué es lo que piden estas mujeres? Pues algo que «parece justo» a Marías; a saber, «que se nivelen los derechos y haya igualdad entre hombres y mujeres». Pero con esto se está olvidando que las mujeres son esencialmente diferentes de los hombres, y al pedir que se las trate como a iguales se está dejando fuera «la verdadera cuestión: qué es el hombre y qué es la mujer». Con la nivelación se pretende que la mujer no esté excluida de ciertos lugares de la sociedad, pero ello se realiza «con la condición de suprimir lo que tiene de mujer», de que se despoje «de su verdadera condición». Lo que está conduciendo a que haya un asombroso número de «mujeres que *no saben a* mujeres».

Pero ¿qué es eso de «saber a» o «ser» mujeres de verdad? ¿Cuáles son estas virtudes intrínsecamente femeninas que se están perdiendo? Pues nada menos que la «interioridad» (o «quedarse en casa»), el «pudor» y la «resignación ». Además, las mujeres no se dan cuenta de que están perdiendo la tradicional «amistad intersexual» *(sic)* por tres razones fundamentales: primera, porque se han puesto a competir profesionalmente con el hombre, y a éste no le gusta nada eso; segunda, porque se consideran sus iguales, rechazando la diferencia esencial entre los sexos; y, tercera, porque han perdido virtudes tan esenciales como la castidad, la virginidad y, por tanto, la fidelidad. Ya nos lo decía Marías en otro lugar: las relaciones prematrimoniales son malas —porque redundan negativamente en el matrimonio que le suele suceder—, y hablar del sexo también, porque convierte al sexo en «una cosa tan seria y tan triste», desprovista a la postre de ludismo.

De conformidades, dicotomías y esencias

La desconfianza constituye una sana y elemental precaución ante los discursos repletos de alabanzas hacia las mujeres, que son ponderadas como seres maravillosos y encantadores y ensalzadas por su gran papel en la Historia, del que se deplora la injusta postergación de que son objeto. Son discursos sobre las mujeres hechos por los hombres, que no suelen tener en cuenta las opiniones o los sentires expresados por aquéllas. En tales discursos, las féminas no son sino lo que los varones quieren que sean, esto es, reflejan —como muy bien decía Karen Horney— los «deseos y desilusiones» de los hombres y no la realidad de las mujeres.

Estas son presentadas, por lo general, como seres «deliciosos», siempre que no se muevan de su sitio (que es el que el hombre define como *su* sitio). Si osan salirse del estrecho marco al que se las pretende reducir son amenazadas con el castigo. Ya vimos

cómo Ortega hablaba de la repugnancia por la mujer talentuda. Marías, por su parte, considera que lo que nos estamos jugando con los cambios en curso es que a los hombres dejen de interesarles las mujeres. Así, pues, la amabilidad aparente se torna en amenaza si las mujeres no se conforman al mandato masculino. Claro es que tampoco sirve de nada ceñirse al patrón dictado por el varón, porque entonces se minusvalora a la mujer por no alcanzar en ningún caso las alturas del mismo; esto se ve muy claramente en Ortega cuando califica de mediocre a la mujer como género, y ello porque el alma de la mujer «es en grado extremo cotidiana; el hombre tiende siempre más a lo extraordinario». En realidad, la mujer está siendo considerada ciudadana de segunda categoría, como lo expresa Ortega sin ninguna sutileza —¿en un momento de descuido?— cuando pone en boca de Nietzsche, cual rasgo característico del hombre excelso, «la complacencia en las mujeres, como en *seres de especie menor* acaso, pero más fina y ligera» (cursiva nuestra). En resumen, que si no se hace caso de los hombres, malo; y si se hace, malo también.

Por otra parte, ya reseñamos al comienzo la advertencia de Simmel acerca del peligro habitual en la utilización de dicotomías, peligro consistente en hacer recaer el peso positivo sobre una de las dos partes de la misma. Los autores analizados no dudaron en atribuírselo al hombre. Por lo demás, como señala Stephen Jay Gould, las dicotomías absolutas vulgarizan los temas que nos proponemos analizar, eliminando distingos y complejidades inherentes a los mismos. Resulta, cuando menos, pobre un análisis que limite la riqueza de lo real a tan sólo dos tipos absolutos, en este caso el masculino y el femenino, reduciendo toda la posible variedad de actitudes y comportamientos del ser humano a esa pareja de variantes que, a fuerza de simplificación, resultan vulgares estereotipos de realidades mucho más complejas y amplias. Un tercer rasgo de quienes utilizan metodológicamente las dicotomías en este campo consiste en que acaban proponiendo un sistema de segregación sexual, porque si el universo mundo no se divide más que en dos partes, y una de ellas es superior a la otra, no se puede abogar sino porque continúe separado lo que, a su juicio, ya lo está de hecho.

Por último, estos discursos masculinos están impregnados de «esencias», de definiciones ontológicas de los sexos. Ello permite utilizar un tono suave y delicado, caballeroso, diríamos, porque en realidad se trata de una forma indirecta de decir a las mujeres lo que deben hacer y cuál es para ellas el modelo a seguir, si bien ello se dice, más que como una abierta prescripción, bajo la más directa forma de una descripción ontológica: «esto es lo que vais a hacer porque así sois». Pero el tono más o menos elegante sostenido en sus respectivos discursos por Simmel y Ortega se desvanece en Marías, quien, en un momento dado, parece desenmascararse y comienza a adoptar, ya sin tapujos, un tono prescriptivo: «la madre era —tiene que ser— la que está siempre disponible, ahí en casa...», o «lo normal en la mujer debería ser *la profesión parcial*».

Con todo, lo más peligroso de un discurso de las esencias es que, con la afirmación de que las cosas «son así» porque las mujeres «son así», se están cerrando las puertas al cambio. Si las mujeres son *intrínsecamente* de una determinada manera, al margen de todo suceso histórico o acontecer social, no se entrevé qué cabría hacer para transformar esta situación. Por eso señalábamos ya desde un principio que estos malos seguidores de Simmel sólo pretenden la permanencia y consagración del *status quo,* y que el motivo de que se pronuncien sobre el tema de la mujer no es otro que el afán de luchar contra un posible cambio de su condición. Cambio que, como vimos, provoca la añoranza de un mundo perdido, del que lo menos que se podría decir —parafraseando el célebre título de Peter Laslett— es que está «perdido y bien perdido».

© *Reis,* núm. 40, octubre-diciembre 1987.

La nueva feminidad

Entrevista a Annalinde Nightwind

Femmeworld Interviewerette: ¿Qué es exactamente la nueva feminidad?

Annalinde Nightwind: Lo que nosotras llamamos "la nueva feminidad" (o el neofeminismo) puedes definirlo como una regeneración de la feminidad por y para las mujeres. Lo "femenino", después de todo, es aquello que nos hace tales y nos define como tales. Lo "femenino" es aquello que nos hace mujeres y no hombres. Hay muchas mujeres que rechazan lo femenino por múltiples razones; en realidad, se sienten semi-avergonzadas de su propia feminidad. Nosotras pensamos que nuestro ser humano se define en cuanto a nuestra feminidad, se esencializa en ese ser femeninas, esa es la primera razón, no la segunda ni la tercera.

Femmeworld Interviewerette: La "feminidad" no es una palabra que las mujeres defiendan hoy en día con coraje. Algunas de nosotras suelen razonar que la feminidad es precisamente aquello que nos hace sumisas a los hombres. ¿Qué puedes decir a esto?

Annalinde Nightwind: Sí, hay personas que razonan así; pero si lo meditas en profundidad, este modo de razonar implica un pensamiento profundo en cuanto que oculto, y ese pensamiento es la aceptación de que la masculinidad es superior a la feminidad, que la feminidad no es un valor bello y poderoso en sí mismo, en su propio ser. Recordarás que las viejas feministas solían enfrentarse a la policía con palabras tan absurdas como estas: "usted y yo vamos a hablar de hombre a hombre". La nueva feminidad resalta ante todo que las mujeres tenemos una serie de cualidades de las que los hombres carecen, o al menos las enfatizamos más, como sucede por otra parte con las cualidades específicamente masculinas en el caso de ellos. En ningún caso abogamos por la estúpida guerra de los sexos, pero sí señalamos de ante mano que nuestro "neofeminismo" no es ningún feminismo de la igualdad, sino que antes bien es un feminismo de la diferencia; no somos hombres ni queremos ser hombres, y en vista de ello resaltamos las diferencias. En cierto sentido, abogamos por la polaridad de los sexos. Una mujer que se quiere semejante a un hombre pudiera ser que nunca sea un hombre, y pudiera también llegar a ser una semi-mujer. Luego, si te apetece, matizamos cuanto quieras estos conceptos.

Femmeworld Interviewerette: ¿Sugieres que la mujer es una especie en peligro de extinción?

Annalinde Nightwind: No, eso es una estupidez. Lo que está en peligro de extinción es la feminidad, no la mujer. Como bien has dicho, la palabra "feminidad" no es un valor en alza en estos días. Las mujeres pronuncian esa palabra con una medio sonrisa en los labios, sabiendo que no es un concepto encuadrable en la corrección política. Las mujeres se vuelcan más en pensarse "iguales al hombre", y a veces esa igualdad es tomada en su sentido más literal y grosero, elemental. La igualdad sexual se interpreta como equivalencia sexual. Las cualidades que diferencian a los hombres de las mujeres son así rechazadas y eliminadas primero de nuestro "modus vivendi", y al final son rechazadas también de nuestra propia definición como mujeres. ¿Pero qué cualidades son rechazadas por nosotras mismas? ¿Las cualidades masculinas? No, por cierto. Sólo se autoexcluyen las cualidades femeninas. ¿Y por qué es así? Porque esta sociedad liberal es en realidad la sociedad más patriarcal que haya existido nunca, pues nunca como hasta ahora se han infravalorado las cualidades propiamente femeninas, esas cualidades que universalmente se consideran nímias, triviales, descartables.

Femmeworld Interviewerette: ¿Qué resulta de todo esto?

Annalinde Nightwind: Pues es obvio: con la excusa del feminismo se está construyendo una sociedad exclusivamente masculina, con toda las pérdidas que ello supone, una sociedad más exclusivamente masculina que la más extrema de las sociedades patriarcales de la historia. Fíjate bien en lo que voy a decir, porque no pienso

ruborizarme: incluso allí donde las mujeres han sido violentamente oprimidas, ellas todavía conservaron sus propios valores femeninos, todavía existía entonces un lugar para la feminidad, una feminidad transmitida de madres a hijas, o de amiga a amiga, de mujer a mujer. Pero ahora vivimos en una sociedad terriblemente desnivelada. La naturaleza humana siempre se ha balanceado entre los polos de la masculinidad y la feminidad, siempre ha tendido de una u otra forma al equilibrio. Pero el mundo moderno intenta eliminar a uno de los polos, insertando a las mujeres en el mundo de los valores masculinos. El espíritu masculino encuentra acómodo en las mujeres por encima de sus propios valores, aquellos que le son propios por naturaleza; suelo definir a la mujer moderna como un ser colonizado. Esto no tiene otro significado que el triunfo absoluto del patriarcalismo, del machismo si así lo prefieres, su apoteosis total.

Femmeworld Interviewerette: ¿Pero acaso no es cierto que la feminidad generalmente fue considerada el polo inferior?

Annalinde Nightwind: En los tiempos patriarcales, sí, así es. Pero existen muchas evidencias de que en algunas civilizaciones antiguas las mujeres y el principio femenino desempeñaron un rol dominante. Créeme que esa tampoco es nuestra aspiración. Nuestra elección de re-descubrir nuestra propia feminidad parte ante todo de nuestro ser-hembras. Nuestra vía está en primer lugar en la autoaceptación del ser mujer con lo que ello implica de ser esencialmente femeninas, y en un lugar nunca secundario hacer contemporáneamente ver a los hombres que estos principios femeninos son complementarios a los masculinos, pero no en pugna. Nuestro ideal es el equilibrio de la balanza.

Femmeworld Interviewerette: ¿Pero qué es exactamente la "feminidad"? ¿Es algo innato, natural? ¿O acaso es algo programado por el rol social?

Annalinde Nightwind: Ahhhh! Esta es la cuestión crucial. El juego político del mundo moderno se basa en el presupuesto de que la feminidad es algo irreal y artificial. Es dogma de fe que los hombres y las mujeres son fundamental y esencialmente iguales e idénticos, así como que todas las diferencias excepto las obviamente físicas son resultado de un condicionamiento. Todo el moderno sistema educativo asume sin crítica este presupuesto, así como las políticas gubernamentales. Si esto es cierto, estas políticas evidentemente serían inofensivas; pero si la premisa es falsa, entonces estamos dañando a generaciones enteras de mujeres y niñas (y también de hombres, y de niños) por su inserción en una serie de modos que les son inapropiados por su misma naturaleza, fabricando un abismo entre educación y naturaleza que no puede sino producir en lo femenino una desventaja artificial difícil de erradicar.

¿La feminidad es real, o condicionada? ¿Es natural o es un producto artificial? ¿Podemos afirmar una postura sin riesgo a equivocarnos? Pues sí, podemos. Durante la mitad de la última centuria cientos de montañas de trabajos científicos y sociales, antropológicos y biológicos han aportado su opinión sobre estas cuestiones. Pero la verdad, la evidencia, nunca ha sido publicada, estrellándose contra los muros de la política oficial, precisamente porque contradice todas las premisas decimonónicas del mundo contemporáneo. Toda la política social del siglo XX ha tratado de impedir que las mujeres y los hombres ignoren estas evidencias científicas.

Femmeworld Interviewerette:¿Y cuáles son estas evidencias?

Annalinde Nightwind: Bien, para empezar, el cerebro de la mujer posee unas diferencias específicas del de los hombres. En todas las mujeres y en todos los hombres sucede así. Y esto no es causa ni de los genes ni de las hormonas. El cerebro humano es por definición cerebro femenino o cerebro masculino. Incluso introduciendo dosis masivas de testosterona, tanto durante el desarrollo fetal como en la pubertad (algo horrible que se hizo en laboratorios estatales suecos), no puede evitarse que el cerebro de una mujer tenga características somáticas diferentes al cerebro de un hombre. No ocurre así cuando el flujo de testosterona en los fetos

masculinos es interrumpido. Es posible para una mujer tener un cerebro con características somáticas masculinas (y viceversa), pero esto sólo ocurre espontáneamente en casos excepcionales, más bien como producto de aberraciones, en el sentido no despectivo de la palabra, somáticas, si me permites una desafortunada comparación, como en el caso de los bebés con dos cabezas. En general, los hombres tienen cereros- macho y las mujeres cerebros-hembra; y esto implica que los hombres son tan masculinos como machos y las mujeres tan femeninas como hembras, ambos simultáneamente y con una porción de error que es despreciable. Implica que la masculinidad y la feminidad no son producto de un condicionamiento social, sino un hecho de naturaleza, biológico, tanto como el tener una mano con cinco dedos. A decir de la doctora Anne Moir, que ha dedicado su vida a compilar este tipo de evidencias científicas: "Los hombres son diferentes de las mujeres, y mantener que unos y otras tienen las mismas aptitudes, habilidades y comportamientos es construir una sociedad basada en falsedades científicas y biológicas". Y desde nuestro punto de vista es también un atentado contra la identidad de las mujeres, contra su misma esencia, que no es otra que la feminidad.

Femmeworld Interviewerette: Es realmente fascinante. ¿Puedes matizar en qué sentido el cerebro femenino difiere del masculino?

Annalinde Nightwind: Bien, podemos empezar por lo más simple. En el cerebro femenino las funciones mentales se distribuyen sin problema entre los hemisferios derecho e izquierdo, mientras que el cerebro masculino está más compartimentalizado. Por ejemplo, las partes del cerebro de una mujer que se activan al expresar una emoción alternan entre ambos hemisferios, mientras que en un hombre se localizan específicamente en uno u otro de los dos sectores. Además, el cuerpo calloso que conecta ambos hemisferios es más grueso y está más desarrollado en las mujeres, lo que pudiera explicar esta alternancia y esta mejor comunicación interhemisférica. Esto hace que nuestras emociones y sentimientos sean más profundos que los de los hombres, a escala tanto cualitativa como cuantitativa. Nuestra desventaja femenina, en esta cuestión, es que está demostrado que los procesos mentales lógico-matemáticos requieren de una localización hemisférica específica, lo cual significaría a grosso modo que los hombres son más racionales.

En términos prácticos, esto significa también que las mujeres tienen mayor capacidad expresiva que los hombres, pero menor capacidad de concretización, desde el punto de vista que nosotras recurrimos a una mayor actividad intercerebral para resolver un problema, conectando áreas que no es posible para el cerebro masculino. ¿Una conclusión fácil?: ¡ la intuición femenina tiene bases biológicas !

Los hombres, como he señalado, tienen una mayor capacidad de análisis racional, una mejor coordinación entre la mano y el ojo y una mayor facilidad para la relación espacial. La proporción de estudiantes de matemáticas es de una chica por cada 23 chicos, y sólo incluyo las universidades de Europa y Norteamérica, por aquello de la represión de la mujer en el tercer mundo.

Estas diferencias son generalmente atribuidas al "condicionamiento social", pero está demostrado que se manifiestan desde la primera infancia, cuando ese supuesto condicionamiento no ha podido manifestar efecto alguno.

Otras diferencias puramente biológicas también han sido confirmadas, pero la corrección política no les permite cruzar la puerta del laboratorio. Puede parecer increíble, pero el sentido auditivo de las mujeres es mucho más amplio que el de los hombres. Resulta que literalmente podemos oír cosas que ellos no pueden por simple barrera física. Nuestra visión periférica también es un 7% mayor que la de los hombres. Los tests sensoriales no arrojan duda sobre esto. En conclusión y de broma, nuestro mundo sensorial es un poco más amplio, por lo cual nos enteramos de más cosas (risas).

Otras muchas evidencias han sido descubiertas en condiciones anormales. Continuando con un tema que hemos

interrumpido anteriormente, ocurre que ciertos medicamentos pueden producir un flujo anormal de las hormonas femeninas en el cuerpo de las mujeres durante el embarazo. Esto ha producido en ocasiones un flujo disminuido de testosterona en el cerebro del feto, produciendo hombres literalmente afeminados, que pueden llegar a ser (pero no necesariamente) homosexuales. Tales hombres tienen cerebros que operan al modo femenino, literalmente, y tanto es así que provoca incluso una gesticulación propiamente femenina, un habla femenina, un modo femenino general en el modo de comportamiento, modo que ellos no pueden evitar. Se ha demostrado que estos hombres tienen menos habilidades mecánicas que el común de su sexo. Y todo esto sería producto de una feminización física, una alteración en el desarrollo normal del feto.

Estas condiciones han sido reproducidas en tests de laboratorio. La feminización artificial de monos y ratones macho ha sido posible gracias a una reducción anormal de testosterona o un flujo mayor de hormonas femeninas durante el desarrollo embrionario. Recordemos que este fenómeno no opera así en las hembras: las hembras que reciben cantidades mayores de testosterona no resultan masculinizas.

Sin embargo un efecto paralelo pero no equivalente sucede en algunas niñas que han recibido cantidades desproporcionadas de testosterona durante el desarrollo embrionario, es el llamado síndrome de Turner, por el que nacen sin ovarios. Pero el efecto cerebral y psíquico es exactamente el contrario que en los chicos: estas mujeres son exageradamente femeninas, no sólo en el sentido de que también son mucho más románticas y sensitivas que las demás, sino también porque sus relaciones mecánicas y espaciales son desproporcionadamente femeninas, hasta tal punto que tienen serios problemas en la adaptación escolar, por ejemplo.

Por otro lado, los hombres con una combinación cromosomática XYY se sabe que tienen una tendencia patológica hacia la violencia, pero es una tendencia natural, hasta tal punto que en los manuales de medicina y psicología este segundo gen "Y" es conocido popularmente como "el gen asesino".

Podríamos estar semanas hablando de más ejemplos de este tipo, pero creo que a modo de exposición es suficiente.

Femmeworld Interviewerette: Pero esto significaría que somos esclavos de nuestras hormonas, que no hay espacio para la iniciativa.

Annalinde Nightwind: No, no. Eso no es exacto. Estamos hablando de casos extremos. Cada uno de nosotros es un individuo particular, una persona diferenciada. La conclusión real es que la feminidad es un hecho positivo, un fenómeno evidente, no un accidente cultural ni histórico. La feminidad es parte esencial de lo que nosotras somos. Es aquello que nos hace mujeres y no hombres, lo que nos define como mujeres.

Esconder la feminidad bajo la alfombra, pretender que las mujeres sean iguales a los hombres en su sentido literal y total, además de violentar la naturaleza real de las mujeres, es construir una sociedad volcada en el polo masculino, también con todos sus riesgos: una sociedad desproporcionadamente violenta, menos sentimental y más mecánica, incluso rutinaria.

Fomentar políticas que pretendan que el 50% de los físicos nucleares, de los militares, de las costureras esté retribuido a los dos sexos es juzgar a los hombres y a las mujeres bajo falsos estándares; es forzar la inclinación física, natural, de los sexos. Y la desventaja es que estos estándares parten generalmente no de la sobrevalorización de lo masculino, sino de la infravalorización de lo femenino. La feminidad, repito una vez más, es el convidado de piedra en el banquete de las sociedades capitalistas.

Femmeworld Interviewerette: Pero parece que tus declaraciones pueden tener serias consecuencias. ¿Estas diciendo que las mujeres no debieran tener ambiciones?

Annalinde Nightwind: Precisamente quiero decir todo lo contrario. Lo que intento expresar es que no todas las mujeres estamos obligadas a tener ambiciones "masculinas", intento decir que vivimos en un mundo

estrecho para las mujeres con ambiciones específicamente femeninas. Mi ideal sería una sociedad que no impida la exteriorización natural de la feminidad, en todos los aspectos de la vida. Esa feminidad puede expresarse con naturalidad en el ejemplo de una Madamme Curie, de la que tantos biógrafos han resaltado cómo su condición de mujer fue decisiva en el descubrimiento del radio, porque una de las cualidades femeninas es precisamente nuestra propia concepción del tiempo, nuestra persistencia en la paciencia. También puede expresarse en una Santa Teresa, como en una madre amante y anónima. No incito a la resignación, para los que quieran entender, sino a todo lo contrario. Mi último ejemplo de mujer ni siquiera está entre las luchadoras del "preshing cacht", porque incluso muchas de ellas aparecen como "sex-simbols" en esas "revistas para hombres" (risas), sino en el ejemplo poco edificante de la "superwoman" ejecutiva yuppi, empeñada en competir con los hombres para afirmar su "igualdad" (que confunde con la masculinidad) y ser a la vez una perfecta madre siempre bella, cosmética. Es triste conocer a estas mujeres tras diez años de actividad, pues al vacío sentimental de su vida han añadido los peores modos del ser masculino.

Femmeworld Interviewerette: ¿Estás acaso diciendo que las mujeres son en algunos aspectos inferiores a los hombres?

Annalinde Nightwind: Sí, eso es lo que quiero decir, al igual que los hombres son en otros aspectos muy inferiores a las mujeres. Y añadiría que esto no es una conjetura, sino una evidencia científica. Pero ante la pregunta consiguiente de qué cualidades son más importantes, las masculinas o las femeninas, naturalmente, una sociedad masculinizada dirá que las masculinas, las propias de los hombres. Por eso precisamente nos asusta tanto la pérdida de la feminidad. Esta sociedad privilegia la eficiencia sobre la belleza, la inmediatez sobre el detalle, el sexo sobre el amor, etc. ¿Y cuál es el resultado? Por primera vez en la historia los valores femeninos, tan importantes, tan elementales y necesarios, son rechazados por las mismas mujeres, y así hemos llegado a unas sociedades desproporcionadamente descorteses, violentas, autodestructivas.

En nombre de la igualdad hemos llegado a estos resultados. Por ello reclamamos un lugar público para los valores femeninos, un lugar incluso central. De hecho, afirmamos sin rubor que sólo el retorno de la feminidad puede compensar los fallos estructurales que son consecuencia de una sociedad volcada exclusivamente hacia el polo masculino.

Femmeworld Interviewerette: ¿Entonces, cuáles son vuestras propuestas reales?

Annalinde Nightwind: La respuesta está tanto en cada una de nosotras como en todas nosotras en conjunto, sin olvidar en ningún momento las aportaciones y las opiniones de ellos. La feminidad y la masculinidad no son valores puramente subjetivos, son más cualitativos y menos cuantitativos. El grupo "Nueva Feminidad" trabaja en la exploración constante de la feminidad en todos los ámbitos de nuestra vida: en la enseñanza, en el trabajo, en el matrimonio, en la maternidad, en la publicidad, en la política, en las relaciones sociales. Buscamos la integración con el polo masculino, que no es la identidad ni la subordinación, y menos la superioridad. No reclamamos el poder feminista sino el poder femenino que habita en la vitalidad de cada mujer, aborrecemos la estúpida guerra de los sexos, que no es sino causa de disfunciones individuales y sociales.

Trabajamos en la construcción de grupos de mujeres que se reúnen una vez a la semana, así como en la organización de eventos públicos donde esa feminidad nuestra pueda ser expresada públicamente. Estos trabajos nos han ocupado los últimos años

Personalmente, gracias a estas reuniones yo misma he experimentado que no existe una sola feminidad. La feminidad a los 20 años es diferente que a los 50, que es mi actual edad, aun cuando es también claramente perceptible que existe una continuidad entre esas "feminidades". Otras compañeras han comentado como esa interiorización de su feminidad no les creó nunca problema alguno a la hora de la menstruación, ni de la

maternidad, ni de la menopausia... sino sólo fuentes de satisfacciones y realizaciones como personas. Muchas mujeres que han redescubierto su feminidad se consideran a los 50 años modelos de feminidad.

Me gusta pensar que estamos construyendo un reino mágico.

Femmeworld Interviewerette: ¿Y piensas que ese reino mágico puede hacer del mundo un lugar mejor?

Annalinde Nightwind: Claro que sí. Al menos sería un lugar mejor que esta sociedad desquiciada y machista, y digo machista en un sentido que muchos no pueden ni imaginar, en el sentido precisamente que los valores femeninos brillan por su ausencia. No tienes más que coger el periódico. Somos las pioneras en la nueva sensibilización femenina, algo que necesitan nuestras sociedades si quieren sobrevivir.

Femmeworld Interviewerette: Una última pregunta, Annalinde. ¿Guardas algún rinconcito masculino en tí misma?

Annalinde Nightwind: Ja, ja, ja. Por supuesto que sí. La esencia de lo femenino es ser complementario de lo masculino, y así sucede también para ellos. Pero no pienses mal, ese rinconcito es pequeño interiormente, intracorporeamente. En mi vida, el polo masculino, en toda su integridad, está siempre presente gracias a mi marido; su gran virilidad es un firme apoyo al cual me aferro.



Elisabeth Badinter

El hombre no es un enemigo a batir

Entrevista con Elisabeth Badinter

Elisabeth Badinter (1944) es catedrática de Filosofía en la Escuela Politécnica de París y discípula de Simone de Beauvoir. Es conocida por sus trabajos sobre el siglo XVIII, en especial en relación con la historia de las mujeres, y por ser una de las principales estudiosas del movimiento feminista. En esta entrevista habla de su último libro, Fausse route, Odile Jacob, 2003 (editado por Alianza Editorial en 2004 con el título *Por mal camino*).

En opinión de Elisabeth Badinter, hacer como si nada hubiese cambiado en las relaciones entre los sexos es ficticio y contraproducente.

- Este título, Por mal camino, ¿es más bien un balance o una advertencia?

- Las dos cosas. Desde finales de los ochenta y comienzos de los noventa, el feminismo va a la deriva de un modo que me sorprende.

Cegado por sus buenos sentimientos - algunos dirían por su «conformismo»- está resucitando los viejos estereotipos prefeministas más trasnochados. La imagen de la mujer del siglo XXI oscila entre el niño impotente y la reina madre: es una mujer aterrorizada y que, al parecer, tiene toda la razón para estarlo, una mujer golpeada y maltratada por el hombre, una mujer-niña irresponsable, una mujer que no sabe decir «no» y que necesita protección.

Por otra parte, para justificar el acceso de la paridad a la Constitución, algunas no han vacilado en volver a colocar en el lugar de honor a la mujer-madre. Todo esto se ajusta tan poco a los objetivos que yo deseaba para las mujeres, que no he podido por menos que decir: ¡ya basta!

- ¿Qué imagen de la mujer querrías defender tú?

- Libertad, igualdad, fraternidad. Se trata de un feminismo republicano. La libertad es lo contrario de la penalización. Igualdad, lo contrario de la «paridad». Fraternidad, lo contrario de división. Es preciso luchar para lograr la igualdad con los hombres, pero, por supuesto, no contra ellos.

- Por este libro te van a acusar de traicionar la causa de las mujeres. ¿Te consideras todavía feminista?

- Me siento extraña a la ideología de este nuevo feminismo. Todas tenemos, unas y otras, los mismos objetivos de la igualdad de sexos; sin embargo, discrepamos radicalmente acerca de los medios que hay que emplear para lograrlo.

Si yo no fuera feminista no me preocuparía ni lo más mínimo por esto, que me parece un peligro para nuestra causa común.

- ¿No ha caducado el tiempo de las conquistas feministas?

- No, desde luego, cuando dos tercios del planeta relegan a las mujeres a una condición indigna. Tampoco cuando en nuestros propios extrarradios las chicas pasan «pegadas a las paredes» para no exponerse a los insultos de los muchachos; no pueden vivir libremente su sexualidad o son víctimas de matrimonios concertados. Para millones de mujeres, la igualdad de sexos es todavía una esperanza lejana. ¡No hay ninguna razón para bajar los brazos!

- Denuncias el «victimismo» de las asociaciones feministas. ¿No están retomando la tradición de las quejas femeninas?

- Esta posición de víctima se aproxima, por primera vez, a la de heroína. Las víctimas siempre tienen razón. Aun más, tienen derecho al respeto. Así es como hoy se atrae la simpatía y la conmiseración. No es casual que una de las más célebres feministas radicales norteamericanas, Andrea Dworkin, hable de la población femenina como «supervivientes». Sin duda alguna, cuando las feministas se movilizan en ayuda de las víctimas de la violencia objetiva, están haciendo lo que deben. Sin embargo, cuando extienden el concepto de violencia masculina a todo y a cualquier cosa, cuando trazan un continuum de la violencia que va desde la violación al acoso verbal, moral, visual..., pasando por la pornografía y la prostitución, entonces cualquier mujer un poco paranoica puede declararse víctima -real o potencial- de los hombres en general.

Es alucinante observar cómo en el momento en el que las mujeres están a punto de lograr una revolución enorme, el discurso feminista actúa como si se tratase de falsos avances, como si no hubiera ninguna diferencia entre las condiciones femeninas hoy, ayer y en cualquier lugar del mundo. Se está poniendo globalmente en cuestión a la otra parte de la humanidad -«todos los hombres son unos cabrones»-. Es un intento de instaurar la separación de sexos.

Tomemos como ejemplo la modificación del texto de la ley sobre el acoso sexual, que debe empezar a aplicarse en el año 2005. Este texto me parece monstruoso: se está pasando de sancionar un chantaje sexual realizado por un superior, es decir, de un abuso de poder, a la penalización de no se sabe muy bien qué: ¡una atención sexual no deseada! Con cada ley se construyen barreras un poco más elevadas entre los sexos.

No obstante, aquí hay un auténtico reto: ¿cómo hacer avanzar la igualdad entre los sexos sin amenazar las relaciones de mujeres y hombres? Yo no estoy segura de que éste sea el objetivo de todas las feministas. Puede ser, incluso, el contrario.

- Vas demasiado lejos. Dices que hay engaño intelectual. El discurso feminista se apoyaría sobre cifras infladas artificialmente y en argumentos a menudo tergiversados.

- Para justificar leyes tan protectoras, es imprescindible demostrar que las mujeres son constantemente víctimas de los hombres. Hay un malentendido que se está extendiendo en Francia y en toda Europa acerca de las violencias de que serían víctimas las mujeres, y esto no es inocente. ¿Es legítimo sumar violencias, lesiones y presiones psicológicas como si se tratase en todos los casos de una misma violencia?

Cuando todos los medios de comunicación repiten que el 10% de las francesas son objeto de violencias conyugales,

sin más precisiones, el público y algunos periodistas traducen inmediatamente: el 10% de las francesas son mujeres maltratadas. Lo cual es falso. Leyendo la encuesta que se halla en el origen de este «índice global de violencias conyugales», un 2,5% de mujeres son objeto de agresiones físicas, un 0,9% serían víctimas de violaciones conyugales y otras prácticas sexuales impuestas, mientras que un 37% se considera víctima de presiones psicológicas. ¿Por qué se silencian siempre estas precisiones tan necesarias? Y ¿por qué esta cifra del 10% se convierte en un 12% o un 14% al hilo de artículos y emisiones consagradas a este tema, si no es porque, conscientemente o no, se obtiene de ello un beneficio un poco perverso?

Hay una especie de alegría, de escalada, en la explotación de las estadísticas: un 10% de mujeres víctimas significaría un 10% de hombres violentos. ¡Aquí tenemos un signo claro de la dominación masculina!

- Tú sugieres que las mujeres también pueden ejercer violencias contra el otro sexo.

- Yo me sublevo contra las representaciones generalizadoras: «todas víctimas», que remite a «todos verdugos». Es verdad que hay muchas más mujeres que son víctimas de los hombres que al revés. Pero también hay verdugos-mujeres y arpías de todo género. En uno y otro caso son minorías que competen a la patología social o psicológica, y no a la realidad de los dos sexos.

- ¿Se está atacando, en realidad, a la «esencia» del hombre?

- Se actúa como si nada hubiera cambiado, como si no hubiera ninguna diferencia entre la situación de las mujeres orientales y las occidentales.

Hay una complacencia en la idea de que el hombre es en todas partes un opresor, un tirano, incapaz de evolucionar. Encuentro esta generalización falaz y contraproducente. La lucha contra los abusos masculinos será más eficaz cuando las feministas se alejen de sus fantasmas para acercarse más a la verdad.

- Denuncias la tendencia de las nuevas feministas a erigirse en censoras. Les reprochas que defienden el orden moral, mientras que, en los años setenta, sus madres lo vilipendiaban, cantando los beneficios de la contraconcepción y el amor libre.

- Pero no es el mismo orden moral. En 1970, las chicas luchaban por «gozar sin trabas». En el año 2000, las asociaciones feministas militan por una «sexualidad sana y gozosa», que supone nuevas prohibiciones, un modelo de sexualidad «decente» que niega las peculiaridades masculinas y al que los hombres deberían someterse. En nombre de la «dignidad femenina», habría que castigar la prostitución, la pornografía e incluso los avances sexuales no deseados, etc. Se razona por analogía. Se dice: «la violación es un atentado a la integridad». Si se considera que ver una imagen pornográfica es un atentado a la integridad, entonces hay que concluir que es una especie de violación. Todo lo que es violencia simple se reconduce a lo peor: la violación, de la que las feministas dicen que es más grave que un asesinato.

- ¿No es necesario proteger la imagen de las mujeres, y su sexo?

- ¿La desigualdad entre los sexos no se ilustra sobre toda esta compulsión de cada una de ellas a tratar al otro como un objeto? ¿Dónde comienza y dónde termina la imagen degradante de una mujer o de un hombre? Yo tengo más confianza en el público que en las censuras autodesignadas para decidir qué es lo aceptable, a pesar de los riesgos de patinazo.

En cuanto a la prostitución, no soy una militante, y soy la primera en decir que no es un oficio como los demás. Pero no hay que mezclar la prostitución ejercida libremente y la prostitución forzada, bajo la férula de un proxeneta.

- Opinas que estas nuevas reivindicaciones «moralizantes» se dirigen a demonizar al hombre. Pero ¿no es cierto que las feministas de todos los tiempos han cedido a esta tentación?

- No. Hay que distinguir entre feminismo radical y feminismo liberal. Para unas, minoritarias, el hombre es el enemigo, con el que no se puede negociar. Para las otras, se trata de aparentar que se negocia, pero imponiéndoles (a los hombres) la ley. Por fin,

para otras, entre las que me cuento, el objetivo de la igualdad entre los sexos debe perseguirse con el concurso de los hombres. Se trata de hacerles ser conscientes de una situación injustificable moralmente que exige un cambio por su parte. El proceso es largo, porque implica una evolución de la mentalidad masculina, pero es el único posible. Sin esto, estamos ante la guerra de sexos que nadie quiere. El hombre no es un enemigo a batir.

- Pero a los ojos del nuevo feminismo es intrínsecamente «el otro», el que funda sus reivindicaciones sobre la teorización de las diferencias entre los sexos. De donde procede el recurso a la discriminación positiva, por ejemplo, la ley sobre «paridad».

- Ese feminismo cree que lo que nos distingue es más fuerte que lo que nos une, mientras que yo pienso lo contrario.

El diferencialismo y el comunitarismo venidos del otro lado de Atlántico harán siempre muchos adeptos en Francia (y en toda Europa), en tanto que el sistema republicano y universalista parece bloqueado.

¿Por qué hay tan pocas mujeres en los Parlamentos; pero también, ¿por qué tan pocos obreros, tan pocos franceses de segunda generación, etc.?

La solución consiste no tanto en cambiar de sistema como en desbloquear el nuestro, que ha terminado por hacer pensar en una discriminación negativa.

La paridad, que ha instaurado el «uno a uno», ha venido a poner fin a un concepto relevante de la ciudadanía. Todavía más, a partir de ahora queda consagrado en la Constitución que hombre y mujer son dos entidades diferentes, con distintas naturalezas, distintos valores y distintos intereses. Es la proclamación de una especie de separatismo: lo contrario de la igualdad. Se es seleccionado, en primer lugar, en función de la condición sexual. Por mi parte, encuentro esto humillante. Pero muchos han creído que el fin justificaba los medios: para que haya más mujeres en los Parlamentos, podemos volver la espalda a nuestros principios morales y políticos. ¡Es un gigantesco paso atrás!

- Pero, ¿por qué ha calado tan hondamente esta idea de la «paridad»?

- No es tanto una concepción del feminismo, que la ha llevado a la opinión pública, como la novedad de la palabra «paridad» -mucho más accesible que el clásico concepto de igualdad-. La paridad remite a la idea de par, de pareja mixta, más evidente que esa otra idea abstracta de neutralidad ciudadana.

El eslogan «Un hombre, una mujer» parece ilustrar el concepto de humanidad, sin que haya una verdadera preocupación por sus implicaciones políticas y filosóficas.

En una época en la que la imagen domina, en la que todo el mundo no tiene en la boca más que la palabra «concreto», y en la que la «abstracción» es blanco de todas las desconfianzas, no es extraño que los que apelan a esta última tengan perdida la partida.

- ¿Por qué los hombres, que son los primeros perjudicados por esta ideología separatista y esta visión caricaturesca de la masculinidad, no protestan?

- Están contagiados por el pensamiento feminista «bienpensante», y se mueren de miedo ante la idea de pasar por «machos», es decir, por cabrones reaccionarios. En el momento del debate sobre la paridad, cualquiera que manifestase su discrepancia era «fusilado» por los grandes diarios de izquierda, Le Monde y Libération. Hay que tener poco o nada que perder para afrontar estos ultrajes.

- Este «diferencialismo» que denuncias ¿está avanzando?

- Sí, porque el modo de pensar comunitarista se extiende día a día frente a la inercia republicana. Desde hace más de 10 años, la República ha doblado varias veces la rodilla ante el «diferencialismo». Por temor a ser acusada de intolerancia o de etnocentrismo, la República, según los casos, ha dejado hacer (así, el asunto del velo en las escuelas); combatido débilmente (por ejemplo, la ablación de clítoris o la poligamia de los recién llegados); o, en el peor de los casos, ha oficializado situaciones como la diferenciación entre los sexos consagrada en la Constitución.

Así, hoy en día, estamos viendo aumentar la fuerza del «diferencialismo» religioso, que no sólo es fuente de conflictos entre las comunidades, sino que utiliza cínicamente el «diferencialismo» sexual para volverle contra las mujeres. ¡Estupendo resultado!

- ¿Y tú cómo explicas la pobreza teórica del nuevo feminismo francés?

- Por la razón evidente de que ya no hay teoría filosófica que oriente la acción. Ahora se glorifica el pragmatismo, se actúa golpe a golpe. La gran quiebra es, una vez más, el asunto de la paridad. Numerosas feministas universitarias que se consideraban universalistas se han guardado la bandera en el bolsillo para adherirse a lo que les parecía deseable desde el punto de vista práctico, pero que es injustificable desde la óptica de los principios filosóficos. Desde entonces, únicamente el feminismo «diferencialista» se hace oír, aunque se presente casi siempre enmascarado.

- Afirmas que el feminismo de moda restablece las «virtudes femeninas» de antaño. Sin embargo, nunca antes tan gran proporción de mujeres ha trabajado, ha tenido responsabilidades...

- Es cierto, las mujeres han avanzado mucho desde la publicación de El segundo sexo. Esto no impide que, por primera vez desde los años sesenta, la diferencia de salarios entre hombres y mujeres se incrementase ligeramente el año pasado; que el número de madres con dos o tres hijos que trabajan haya retrocedido; que el trabajo a tiempo parcial sea una cuestión de mujeres; que la lactancia materna se haya convertido más en un deber que en una elección; que el mito del instinto maternal haya tomado nuevo vigor. La dura crisis económica de los años noventa no ha pasado en balde.

Y sin embargo, las feministas no se han movilizado masivamente contra todo esto. Y con razón: las «diferencialistas» han forzado la mano sobre su concepción de la mujer-madre, y las demás se han «suicidado». Algunas voces aisladas han roto el silencio, pero sin poder llegar a encabezar una movilización eficaz.

- ¿Francia está particularmente extraviada en materia de feminismo? En tu opinión, ¿qué país está haciendo un buen trabajo?

- Actualmente, el feminismo «francés» está inmerso en el feminismo europeo que, por su parte, está influenciado por el feminismo americano, victimista y puritano. Ha sido nada menos que el Parlamento Europeo -lugar privilegiado del lobby feminista- el que ha votado esta nueva ley sobre el acoso sexual, que se define como sigue: «Un comportamiento no deseado, verbal, no verbal o físico con connotaciones sexuales, que persigue atentar contra la dignidad de la persona, creando una situación intimidatoria, hostil, degradante, humillante u ofensiva». Releyendo este texto, siento que el feminismo francés está muerto... Mañana será la prostitución, pasado mañana la pornografía. No nos engañemos, éste es el espíritu del feminismo radical americano que estamos importando.

- ¿Tiene todavía el feminismo peleas que afrontar?

- Sí, una batalla clave de la que depende todo el resto: el reparto de las cargas familiares y domésticas. Es un combate largo y difícil, porque no depende de la ley, sino de las mentalidades y la vida privada. Y para llevar adelante esta lucha no hay que remitirse a la prosa «diferencialista».

- ¿Tú crees realmente en la intercambiabilidad de los papeles?

- Actualmente, la bisexualidad psíquica se ha convertido en una evidencia. En función de su educación y de su historia, cada uno o cada una presentan una mezcla muy personal de feminidad y masculinidad, que le inclina a desempeñar tal papel más bien que tal otro. El gran cambio en relación con el pasado es que esta elección es individual y no el resultado de los dictados sociales. En todo caso, queda prohibido hablar de intercambiabilidad de papeles como un modelo obligatorio.

- ¿Qué te gustaría decirle a tu hija pequeña?

- Lo mismo que a mi hijo pequeño: el hombre es el mejor amigo de la mujer a condición de que tanto uno como otra aprendan a hacerse respetar.